This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

EGE OF NEW JERSEY.

Digitized by Google

OLLEGE OF NEW JERSEY.

Digitized by Google

E OF NEW JERSEY.

Digitized by Google

E OF NEW JERSEY.

Digitized by Google

COLLEGE OF NEW JERSEY.

Digitized by Google

LEMCKE & BUECHNER
812
BROADWAY
NEW YORK

COLLEGE LIBRARY,
JUL 2 1896
PRINCETON, N. J.

Digitized by Google

Kompendium

der

theologischen Ethik.

Von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1896.

Digitized by Google

(RECAP)
6308
.603
.3

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Vorwort.

Bereits vor Jahrzehnten habe ich die Vorbereitungen zu diesem Kompendium der theologischen Ethik begonnen. Daß sich die Ausführung und Vollendung so lange verzögert hat, ist nicht bloß durch die andern Arbeiten, die mir oblagen, veranlaßt; der Hauptgrund lag in den Schwierigkeiten der Sache selbst; vor allem darin, daß wir für die Ethik keine Dogmengeschichte haben, wie sie uns für die Dogmatik zu Gebote steht. Nicht einmal einen Namen haben wir dafür. Und doch sollte es sich von selbst verstehen, daß die theologische Ethik der Dogmatik nur dann wissenschaftlich ebenbürtig zur Seite treten kann, wenn sie ebenso auf geschichtlicher Grundlage ruht wie diese. Wenigstens stand mir das von vornherein außer Frage. Kaum in Einer theologischen Ethik ist dieß bis jetzt zum Ausdruck gekommen. Nur etwa des Erlanger Hofmann Theologische Ethik bringt neben dem Schriftbeweis auch einen kirchengeschichtlichen Nachweis. Aber er ist nur zu sehr bloß kirchengeschichtlich und nur in allgemeinen Zügen gegeben. Wir sind im Grunde noch immer auf Stäudlins Stofffammlungen beschränkt. Daß diese nicht genügen — schon im Urtheil — weiß jeder Kundige. Das gab den Anlaß zu meiner „Geschichte der christlichen Ethik", die ich auch durch Theob. Zieglers und Gaß' Arbeiten nicht überflüssig gemacht glaubte. Wenn ich die Geschichte der antiken Ethik in besonderer Bearbeitung vorausschickte, so sind es nicht bloß frühere und stets mit Interesse gepflegte Studien, die hier niedergelegt sind, sondern auch der Zusammenhang schien das zu fordern, in welchem die spätere Ethik der Kirche bis weit herunter mit der antiken stand,

100695

Digitized by Google

ganz anders, als dieß bei der Dogmatik der Fall war. Verwegener schien die Weiterführung des Ethos und der Ethik durch die christlichen Jahrhunderte. Und meine Arbeit hat auch mannigfache Kritik erfahren. Ich weiß, daß ich kein Historiker bin, und ich maße mir auch nicht an, dafür zu gelten. Aber so lange uns die Historiker keine Geschichte des christlichen Ethos liefern, die wir für die Ethik verwenden können — und es sieht nicht darnach aus, als sollte dieß sobald sich verwirklichen —, müssen wir Vertreter der systematischen Theologie in diese Lücke treten und es selbst zu machen suchen, so gut wir eben können; freilich dann auch die Ausstellungen der Historiker auf uns nehmen. Denn wir brauchen unbedingt eine solche geschichtliche Grundlegung. Wenn die Geschichte der mittelalterlichen Ethik in meiner Arbeit zurücktritt, so ist das wohl in der Sache und im Interesse begründet — und in meinen eigenen Studien. Non omnia possumus omnes. In der nachreformatorischen Geschichte hat man theils Namen vermißt — aber es sollte keine Literaturgeschichte der theologischen Ethik sein —, theils zu viel Kulturgeschichte gefunden — aber es sollte die Wirkung des reformatorischen Fortschritts auf das allgemeine Geistesleben aufgezeigt werden —, theils auch fand man zu viel altdogmatische Ethiker „ausgegraben", die ruhen bleiben könnten —, aber es geziemt uns wohl, jenen die Ehre zu geben, die ihnen gebührt, und von ihnen zu lernen. Vielleicht zeigt dieses Kompendium, daß von ihnen zu lernen ist; wie ich überhaupt hoffe, daß es vielleicht dazu dienen wird, meine „Geschichte der christlichen Ethik" einigermaßen zu rechtfertigen — vor allem den leitenden Grundgedanken derselben, daß nämlich die Geschichte der christlichen Ethik dazu diene, eine große geschichtliche Apologie der reformatorischen ethischen Erkenntniß zu sein. Ich denke, daß diese These sich allenthalben bestätigt.

Ein zweites Hemmniß der bisherigen theologischen Ethik ist der Mangel der Uebereinstimmung in der systematischen Ordnung des Stoffes, wie eine solche Uebereinstimmung wenigstens im Großen und Ganzen in der Dogmatik stattfindet. Die einfachste und sachlich begründetste Disposition scheint mir die Hofmann'sche zu sein. An diese habe ich mich daher im Wesentlichen angeschlossen, nur sie nach vorn mehr systematisch abgerundet, wo durch den Zusammenhang mit dem christlichen Lehrsystem überhaupt eine solche

Digitized by Google

besondere Abrundung fehlt. Aber dieß zu rechtfertigen, habe ich dem Kompendium selbst zu überlassen, wie es denn überhaupt für sich selbst eintreten und sich rechtfertigen möge.

Eine Pflicht der Dankbarkeit habe ich noch gegen meinen getreuen Korrektor, Herrn Oberlehrer Uhlig hier, zu erfüllen, dem die Leser mit mir auch das sorgfältige Register verdanken.

Und so möge denn dieses Kompendium in Gottes Namen seines Weges gehen, dem dogmatischen Kompendium zur Seite.

Leipzig, den 23. Januar 1896.

D. Luthardt.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung S. 1—54. Seite

§ 1. Die Bedeutung der theologischen Ethik besonders in der Gegenwart . . . . . 1—2

I. Begriff der theologischen Ethik S. 2—16.

§ 2. Name und Begriff der Ethik überhaupt . . . . . 2—3
§ 3. Der Begriff des Sittlichen . . . . . 4—7
§ 4. Der Zusammenhang der Moral mit der Religion . . 7—10
§ 5. Die philosophische und die theologische Ethik . . . . 11—12
§ 6. Begriff und Aufgabe der theologischen Ethik . . . . 12—15
§ 7. Der konfessionelle Charakter der theologischen Ethik . 15—16

II. Prinzip und Disposition der theologischen Ethik S. 16—23.

§ 8. Das Prinzip der theologischen Ethik . . . . . 16—19
§ 9. Die Disposition der Ethik . . . . . 20—23

III. Geschichte der christlichen und theologischen Ethik S. 23—54.

§ 10. Geschichte der christlichen Ethik vor der Reformation . 23—43
§ 11. Geschichte der christlichen Ethik seit der Reformation . 44—54

Erster Theil. Die christliche Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden S. 55—121.

I. Die schöpfungsmäßige Grundlage S. 55—75.

§ 12. Die Anordnung des Stoffes 55
§ 13. Die Doppelseitigkeit des Menschen als Natur- und als Personwesen . . . . . 55—57
§ 14. Der Mensch als Naturwesen . . . . . 57—59
§ 15. Der Mensch als Persönlichkeit . . . . . 59—64
§ 16. Gott das höchste Gut . . . . . 64—70
§ 17. Gott die höchste sittliche Norm . . . . . 70—72
§ 18. Die sittliche Aufgabe . . . . . 72—75

II. Der Stand der Sünde S. 75–90.

§ 19. Die sittliche Wirklichkeit des sündigen Menschen . . . 75—77
§ 20. Das Wesen der Sünde . . . . . 77—81
§ 21. Die Entwickelung der Sünde 81–83
§ 22. Die Unterschiede der Sünden . . . . . 83—90

III. Der Stand des Gesetzes S. 90—116.

§ 23. Das Gesetz 90–92
§ 24. Das Gewissen . . . . . 93—106
§ 25. Das positive menschliche Gesetz 107
§ 26. Das positive göttliche Gesetz . . . . . 107—114
§ 27. Der Gegensatz des Nomismus und Antinomismus . . 114—116

Digitized by Google

IV. Der neue Stand der Freiheit S. 117—121. Seite

§ 28. Die Versetzung in den Stand der sittlichen Freiheit . 117—118
§ 29. Das Wesen des neuen sittlichen Lebens des Christen . 118—121

Zweiter Theil. **Die christliche Sittlichkeit in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung** S. 122—180.

§ 30. Der Begriff der Tugend . . . . . 122—124
§ 31. Die Einheit der Tugend u. die antiken Kardinaltugenden 124—128
§ 32. Die Bedeutung der Liebe . . . . . 128—132
§ 33. Glaube, Liebe, Hoffnung . . . . . 132—138
§ 34. Das Wesen der Liebe zu Gott . . . . . 138—149
§ 35. Die Tugenden der Liebe . . . . . 149—165
§ 36. Die christl. Gesinnung gegen die Welt, sofern sie Gottes ist 165—167
§ 37. Die Eigenschaften der christlichen Weltliebe . . . . 167—169
§ 38. Die allgemeine Menschen- und die christliche Bruderliebe 169—174
§ 39. Die christl. Gesinnung gegen die Welt, sofern diese den widergöttlichen Mächten verfallen ist, aber zugleich eine Zukunft hat . . . . . 175—180

Dritter Theil. **Die christliche Sittlichkeit in ihrer Bethätigung als pflichtmäßiges Handeln** S. 181—370.

I. Die formalen Bestimmungen des sittlichen Handelns S. 181—218.

§ 40. Die Pflichtmäßigkeit des sittlichen Handelns. . . . . 181—186
§ 41. Die Pflichtenkollision . . . . . 187—188
§ 42. Die guten Werke . . . . . 188—196
§ 43. Das Erlaubte (Adiaphora) . . . . . 196—200
§ 44. Der Wille Gottes als die Norm des sittlichen Handelns 200—202
§ 45. Der Beruf . . . . . 202—207
§ 46. Die sittliche Vollkommenheit . . . . . 207—218

II. Das Verhalten des Christen gegen sich selbst S. 219—240.

§ 47. Die Selbstbewahrung des Christen . . . . . 219—220
§ 48. Die negative Form der Selbstverleugnung u. des Kampfes 220—230
§ 49. Die Askese . . . . . 230—235
§ 50. Die Kontemplation . . . . . 236—240

III. Die unmittelbare Bethätigung gegen Gott: Das Gebet S. 241—265.

§ 51. Das Gebet im Heidenthum . . . . . 241—244
§ 52. Das Gebet in der heiligen Schrift . . . . . 244—250
§ 53. Das Gebet in der Kirche . . . . . 250—259
§ 54. Der Eid . . . . . 259—262
§ 55. Das Gelübde . . . . . 262—265

IV. Die mittelbare Bethätigung gegen Gott innerhalb der irdischen Gemeinschaftskreise S. 266—370.

§ 56. Die Gemeinschaftskreise des irdischen Berufslebens . . 266—269

I. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft S. 269—292.

§ 57. Das kirchliche Verhalten nach Maßgabe des geistlichen Wesens der Kirche . . . . . 269—273
§ 58. Die Sorge für die Schriftgemäßheit des kirchl. Handelns 274—277

Digitized by Google

Seite

§ 59. Das kirchliche Verhalten gegen die Gnadenmittel . . 278—281
§ 60. Das kirchl. Verhalten gegen die äußere Ordnung der Kirche 281—285
§ 61. Das sonderkirchliche Verhalten . . . . . 285—287
§ 62. Der Sonntag . . . . . 288—292

II. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der Gemeinschaftskreise des natürlichen Lebens S. 292—370.

§ 63. Die Stellung des Christen zu den Ordnungen u. Gemeinschaften des natürlichen Lebens überhaupt . . 292—293

1. Das Familienverhalten des Christen S. 293—327.

§ 64. Die Familie . . . . . 293—295
§ 65. Die Ehe und die Eheloſigkeit . . . . . 295—307
§ 66. Der ſündige Mißbrauch der Geſchlechtlichkeit . . . . 307—309
§ 67. Die Vorausſetzungen der Ehe . . . . . 309—311
§ 68. Die Eheſchließung . . . . . 311—314
§ 69. Die Führung der Ehe . . . . . 314—316
§ 70. Die Löſung der Ehe . . . . . 316—319
§ 71. Das Verhalten von Aeltern, Kindern und Geſchwiſtern 319—322
§ 72. Herrſchaft und Geſinde . . . . . 322—324
§ 73. Der Beſitz und die öffentliche Stellung des Hauſes . . 324—327

2. Das ſtaatliche Verhalten des Chriſten S. 327—343.

§ 74. Die dem Weſen des Staates entſpr. natürl. Sittlichkeit 327—329
§ 75. Die Rechtshandhabung durch die Obrigkeit . . . . 329—330
§ 76. Die ſtaatliche Tugend des Patriotismus . . . . . 331—332
§ 77. Die Frage des chriſtlichen Staates . . . . . 332—333
§ 78. Die Geſchichte der Lehre vom chriſtl. ſtaatl. Verhalten 333—343

3. Das allgemein menſchheitliche ſittliche Verhalten des Chriſten S. 343—370.

§ 79. Die Humanitätsgemeinſchaft der Menſchheit . . . . 343—345
§ 80. Die Kulturgemeinſchaft der Menſchheit und die ſittliche Aufgabe innerhalb derſelben . . . . . 346—349
§ 81. Die ſittliche Bethätigung gegenüber der eigenen Natur 349—350
§ 82. Die Mannigfaltigkeit des beſonderen Kulturberufs . . 350—354
§ 83. Die Mannigfaltigkeit des beſonderen Kulturberufs Fortſetzung. Wiſſenſchaft und Kunſt . . . . . 354—359
§ 84. Die Ehre . . . . . 359—360
§ 85. Die Freundſchaft . . . . . 360—361
§ 86. Die Wahrhaftigkeit im gegenſeitigen Verkehr . . . . 361—364
§ 87. Der geſellige Verkehr . . . . . 364—365
§ 88. Das geſellige Vergnügen und das Spiel . . . . . 365—368
§ 89. Die Kultur und das Reich Gottes . . . . . 368—370
Regiſter . . . . . 371—379

Digitized by Google

Einleitung.

§ 1. Die Bedeutung der theologischen Ethik besonders in der Gegenwart.

Vgl. Schöberlein, Ueber die Bedeutung des Studiums der theol. Ethik in der Gegenwart. Theol. Stud. u. Krit. 1851, 2. S. 391—407. Herm. Schmidt, Die sittl. Gegensätze. A. a. O. 1876, 3. Winter, Vom Zweck des Daseins. Lpz. 1876. Dorner, P. R.-E.² IV, 371 ff.

Die erhöhte Bedeutung der sittlichen Aufgabe des Christenthums in der Gegenwart verleiht auch der theologischen Ethik, als der Wissenschaft von der Erfüllung dieser sittlichen Aufgabe, eine erhöhte Bedeutung.

1. Die allgemeine wissenschaftliche und kirchliche Bedeutung. Da das Christenth. wie die Offenbarung der Gnade u. Wahrheit, so auch ein neues aus Gott in Christo stammendes Leben in der Welt ist (vgl. Harleß, Christl. Ethik 8. Aufl. 1893, § 1), so ist es sowohl ein theoret. Bedürfniß des christl. Geistes, sich darüber wissenschaftlich Rechenschaft zu geben, als auch ein prakt. Bedürfniß der Kirche, Grund, Wesen u. Erweisung dieses neuen Lebens allseitig zu erkennen, um dasselbe richtig weisen und leiten zu können.

2. Die apologetische Bedeutung: Der Beweis der That. Vgl. Matth. 5, 13. 14. 16. Joh. 13, 35 (Bengel gnorisma christianorum: amor) 17, 21. 23. 1 Petr. 2, 12. 15. 3, 1. 16. Die Apologeten über die sittl. Veränderung der christgewordenen Heiden: Justin Apol. I, 14—17. 27—29, bes. Ep. ad Diogn. 5 (vgl. „Es glänzet der Christen inwendiges Leben"). Athenag. Legat. 11 am Ende. Tertull. Apolog. 44. Orig. c. Cels. in. Der schweigende Beweis der That („Unser Herr u. Heiland J. Chr. schwieg, als man falsches Zeugniß wider ihn ablegte u. s. w. Denn er war sich bewußt, daß sein ganzes Leben u. s. w. beredter und gewaltiger für ihn sprächen, als e. Rede u. s. w. Er schweigt auch jetzt —. Es spricht für ihn der Wandel seiner wahren Jünger u. s. w.") I, 26. 31. 46. 64. II, 8. 79. III, 29. IV, 5 u. ö.

3. Die praktische Bedeutung des sittl. Geistes des Christenthums bei der Fülle u. dem Ernst der sittl. prakt. Aufgaben, welche gerade der

Digitized by Google

Gegenwart gestellt sind. Das Christenth. ist „der Weg". Ap.-Gesch. 9, 2. 18. 25 f. 19, 9. 23. 22, 14; ein Weg des Heils 16, 17.

Ueber die sittlich erneuernden Wirkungen des Christenthums vgl. M. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romaine 1853; deutsch v. Richard, Leipz. 1857 bes. S. 120 ff. Luthardt, Apol. Vortr. I. 11. Aufl. Lpz. 1889. 9. Vortr. S. 211 ff. Anm. 9 ff. S. 348 ff. III (Moral des Christenth.) 4. Aufl. Lpz. 1882. S. 217 f. Uhlhorn, Kampf des Christenth. mit dem Heidenth. 4. Aufl. Stuttg. 1886. S. 137 ff. Derſ., Die christl. Liebesthätigk. in der alten Kirche. 2. Aufl. Stuttg. 1882.

I. Begriff der theologischen Ethik.

§ 2. Name und Begriff der Ethik überhaupt.

Vgl. die Einleitungen zu den Ethiken; Dorner, P. R.-E.² IV, 349 ff.

Die Ethik ist ihrem Namen wie ihrem allgemeinsten Begriff nach die Wissenschaft vom Sittlichen.

1. Der Name. 1. Ethik. Ἔθος (ἔθω, εἴωθα Matth. 27, 15), Gewohnh., Sitte: nationale Ap.-Gesch. 6, 14. Luk. 1, 9, individuelle Luk. 22, 39. Davon (jon. Form) ἦθος (zunächst Aufenthaltsort [b. Homer von Thieren, Hesiod, Herodot u. A. v. Menschen], dann Gewohnheit [Herodot: ἤθεα κ. νόμοι]), übertragen auf das moral. Gebiet, der sittl. Charakter (Plato πρᾶος τὸ ἦθος, Plut. ἐπιεικὴς τῷ ἤθει), die Sitte in ihrer sittl. Bestimmtheit, besonders pluralisch: 1 Kor. 15, 33 φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί (Menander). Ueber den Zusammenhang von ἦθος u. ἔθος Aristot. Eth. Nicom. 2, 1: ἡ δὲ ἠθικὴ (ἀρετή) ἐξ ἔθους περιγίνεται· ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεγκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Magn. Mor. 1, 6: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι. So denn „Ethik" (ἠθικὴ ἐπιστήμη), schon von Xenokrates von Logik (Dialektik) und Physik unterschieden, von Aristot. festgestellt und von den Stoikern gehandhabt. Während der Name „Ethik" von außen nach innen geht, so 2. Moral von innen nach außen. Mos zunächst Wille, Eigenwille (morosus) z. B. obediens fuit mori patris (Plaut.), morem alicui gerere; dann die durch den Willen festgesetzte Ordnung: legi morique parendum est; mores et instituta majorum; die in die Erscheinung tretende sittliche Lebensbeschaffenheit. Die Wissenschaft davon: de moribus; Cic. bildete das Adj. moralis (de fato Anfang): quia pertinet ad mores quod ἦθος illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare

Digitized by Google

solemus; sed decet augentem linguam latinam nominare moralem. Quintil. Instit. 6, 2: ἦθος, cuius nomine ut ego sentio, caret sermo romanus, mores appellantur, atque pars illa philosophiae ἠθική moralis est dicta. Sed ipsam rei naturam spectanti mihi non tam mores significari videntur quam morum quaedam proprietas. Im gewöhnl. späteren Sprachgebrauch ist Moral im weiteren Sinn = prakt. Philos., wozu außer der Ethik auch die natürl. Rechtsgelehrsamk. (die v. den natürl. Gesetzen handelt) u. die Politik gerechnet wurde, im engeren Sinn = Ethik. 3. Sittenlehre. Sitte got. sidus, ahd. situs: Gewohnh., Handlungsweise, wie sie dem Volke gemäß ist („ländlich, sittlich"), in Luthers Bibelübers. ebenso von göttlich wie von menschlich sanktionirten Lebensordnungen. „Sitte bezeichnet allgemein das menschliche Verhalten, sofern es stetig ist und theilnimmt an einem auch für eine Gemeinschaft stetig gewordenen Verhalten" (Chr. Schmid, Chr. Sittenlehre § 1). Der neue Sprachgebrauch unterscheidet Sitte und Sittlichkeit als den Ausdruck der persönlichen Gesinnung im Verhalten. — Sittenlehre seit Mosheim gebräuchlicher Name. Kant faßte darunter Moral (subj.) und Rechtslehre (obj.) zusammen. Schleiermachers philos. Ethik heißt „System der Sittenlehre", seine christl.: „Christl. Sitte". Wuttke: „Handb. der christl. Sittenlehre"; ebenso Chr. Frdr. Schmid, v. Oettingen; betont die obj. Form des Handelns. Der Name Moral besonders von Kant her, bei ration. u. supranatur. Ethikern, z. B. Stäudlin u. Reinhard, aber auch Vilmar u. Marheineke; bei den röm. Theologen herrschend (aus dem Lat. herrührend); betont das subj. Moment des persönl. Willens u. befaßt im Sprachgebrauch nicht bloß die Lehre, sondern auch die sittl. Wirklichkeit in sich. Ethik, besonders durch Hegel in Aufnahme gekommen für die Wissenschaft der gesammten obj. wie subj. Welt des Sittlichen; z. B. auch Stahl in s. „Fundamenten einer christl. Philos." 1846 S. 58 (Religion, Moral, Recht). So Rothe wie Harleß, Hofmann, Culmann, Martensen, aber auch Werner (kath.).

2. Der Begriff. Ethik: die wissensch. Darstellung des Ethos, also „die Wissenschaft von dem Sittlichen" (Wuttke); das Sittliche aber nicht bloß als abstrakter Begriff gedacht, sondern als zu verwirklichende, weil in der Wirklichkeit selbst angelegte Aufgabe, innerhalb der Gemeinschaft, in welche der Einzelne hineingestellt ist, also in der Einheit des persönlichen Faktors mit dem sozialen. Wie das Dogma Ausdruck des Gemeinglaubens, so ist das Ethos Ausdruck des sittl. Gemeinlebens, also die Ethik auch Darstellung des entsprechenden Gemeinbewußtseins. Wie aber der Gemeinglaube, so fordert auch das Gemeinleben persönliche Wirklichkeit u. Verwirklichung.

Digitized by Google

§ 3. Der Begriff des Sittlichen.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785. Die theol. Ethiken: Rothe § 86 ff. (I, 349 ff.). v. Oettingen II, 47 ff. Wuttke I, 245 ff. Frank I, 1884 § 2. Dorner § 2. Jul. Müller, V. d. Sünde II, 7 ff. („Formale u. reale Freih.") Außerdem Kübel, P. R.-E.² XIV, 310 ff.

Das Sittliche ist das durch die immanente Zweckbeziehung und Zweckbestimmung des Menschen geforderte und ihr entsprechende frei persönliche Sein und Verhalten, daher Gegenstand der Selbstbeurtheilung desselben.

1. Der Sprachgebrauch. Der gewöhnl. Sprachgebrauch identifizirt „moralisch" u. „sittlich". Hegel aber unterscheidet die drei Stufen der Legalität (entspr. dem posit. Recht, einseitig obj.), der Moralität (der eins. subj. u. formale Wille, Gewissenhaftigk.) u. der Sittlichkeit: der mit dem Guten identische Wille, der in s. obj. Verwirklichung die Welt des Ethischen bildet. So in seiner Schule; u. auch Stahl, Philos. des Rechts 2. Aufl. II, 1 S. 79, K. Phil. Fischer, Spekul. Ethik 1851. „Die indiv. Ethik" theilt sich in die beiden Sphären der „Moralität", d. i. der wahlfreie Wille u. der „Sittlichk." d. h. der freie sittl. Geist od. die eth. Persönlichk., worauf dann „die allgem. Ethik" nach den verschiedenen Sphären der Familie u. s. w. folgt. Im Anschluß an Hegel unterscheidet Rothe (in der 2. Aufl. der theol. Eth.) das Moralische von dem Sittlichen, indem er mit jenem das — formale — Genus des Persönlichen überhaupt (Denken u. Wollen) bezeichnet, dieses aber in die beiden — realen — Spezies des Verhältnisses der Persönlichk. (Schleierm.: der Vernunft) zur Natur (Sittlichk.) u. zu Gott (Religion) eintheilt (I, 382 ff. 418). Aber das Verhältniß der Persönlichk. (oder Vernunft) zur Natur — d. i. Bildung, Kultur u. dgl. — ist an sich nur etwas Formales, nicht positiv Sittliches. Daher vielmehr zu unterscheiden zwischen dem Sittlichen (oder Moralischen) im formalen u. im realen Sinn.

2. Das Sittliche im formalen Sinn gehört der Sphäre des Persönlichen (vgl. hierüber später d. betr. §), also der (formal.) Freiheit sowohl im negat. Sinn der Freih. v. Zwang u. Nöthigung, als im posit. Sinn der Selbstmächtigk. od. Selbstbestimmung an, also des Wollens u. Sollens im Gegensatz zum Müssen sowohl im Sinn der logischen Nothwendigk. des Geistes wie der phys. Nothwendigk. der Natur. Vgl. hierüber Aristoteles' Erörterungen Eth. Nicom. III, 1 ff. über das Freiwillige u. Unfreiwillige: III, 1, 3: Nur dem Freiwilligen wird Lob u. Tadel zu Theil, dem Unfreiwilligen Verzeihung oder Mitleid, *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα· βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ* (das Prinzip) *ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται* (so daß er dabei nicht mitwirkt) *ὁ πράσσων ἢ ὁ πάσχων.* III, 1, 13: „Was aber unfreiwillig geschieht, ist dann unfreiwillig, wenn ihm Schmerz und Reue folgen". „Freiwillig dagegen ist dasjenige Handeln, *οὗ ἡ ἀρχὴ*

Digitized by Google

(das Prinzip) *ἐν αὐτῷ, εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.* 3, 15 *ἔοικε δὴ ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων.* Das *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον* bildet alſo die Vorausſetzung des Sittlichen im formalen Sinn. Dieß betonte beſ. die griech. Theologie. Aber auch die abendländ. So Thom. Aqu. Summa II, 1 qu. 6 de voluntario et involuntario: ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis incipit. So auch im Anſchluß an Ariſtot. die folgende Ethik, wie Melanchth. in ſeiner philoſ. Moral z. B. Ethicae doctrinae Elementa (1550. 1560) C. R. XVI, 189 ff. (entſpr. der ariſtot. Dreitheilung der Seele u. ihrer appetitiones: vegetativae, sensuum, voluntatis). Mit falſcher Beſchränkung des Sittlichen auf den einzelnen bewußten Willensakt in d. gewöhnl. Ethik der röm. K. im Abſchnitt de actibus humanis (vgl. z. B. [Sobiech] Comp. theol. mor. ed. V. Breslau 1845 p. 1 ff. § 2: ad actum humanum requiritur ut sit voluntarius. Voluntarium autem est id quod procedit et causatur a voluntate cum praevia cognitione etc. ganz in Worten des Ariſtot.), während der ſittl. Beurtheilung nicht bloß der einzelne bewußte Willensakt, ſondern auch die Willensbeſchaffenh. ſelbſt unterliegt.

Der im Willen liegenden Kauſal. (Ariſt. *ἀρχή*) entſpricht auch das Ziel im Zweck (*τέλος*) für die Beſtimmung des Begriffs des Sittl., ſofern das Sittl. (formal) das zweckentſprechende Wollen u. Handeln iſt. Daher die Bedeutung des Zweckes (der immanenten Teleologie) bei Ariſtot., u. ſo auch des finis (naturalis u. supernaturalis) bei Thom. Aqu. Summ. I, 2 qu. 1: si non esset ultimus finis, nil appeteretur nec aliqua actio hominis terminaretur, nec etiam acquiesceret intentio agentis. So ſtellt auch Melanchth. ſeiner Epit. phil. mor. (C. R. XVI p. 21 sqq.) die Fragen: quis est finis hominis? quomodo loquitur Aristoteles de fine? an die Spitze mit Berufung auf den Vers des Greg. v. Naz.: *ἀρχὴν ἁπάντων καὶ τέλος ποιεῖ θεόν*, wenn auch mit (chriſtl.) Korrektur der materialen Zweckbezeichnung des Ariſtoteles (p. 30): interea studiosi cogitent, hominem non esse sibi finem, sed homines Dei causa nasci, et virtutem per sese non esse illud extremum, in quo acquiescere mens debet, sed referendam esse ulterius ad agnitionem Dei et ad obediendum Deo. An dieſen finis principalis ſchließen ſich dann alii fines minus principales, quos etiam rectum est appetere suo loco, et possunt conjungi fines, sed ita ne deseratur principalis finis. Da nun dieſe höchſte Zweckbeziehung im Weſen des Menſchen als ſittlicher Perſönlichk. mitgeſetzt iſt, ſo beſteht demnach das Sittliche in der Verwirklichung des dem Menſchen als Perſönlichk. immanenten Zweckes.

3. Der Gegenſatz von Müſſen und Sollen. Von der Welt des Sittl., d. h. der freien Selbſtbeſtimmung u. daher perſönlichen Verantwortlichk. unterſcheiden ſich nach Ariſtot. *τὰ ἀκούσια* d. i. *τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*, alſo 1. das violentum, welches durch Gewalt von außen die Freiheit des Handelns u. ſomit die Verantwortlichk. aufhebt, vis absoluta, welche ſich aber nur auf äußere Handlungen bezieht, da dem Willen ſelbſt

Digitized by Google

keine Gewalt angethan werden kann; 2. das necessarium: die zwingende Nothwendigk. entweder des Verstandes (Logik, Mathematik) oder der blind wirkenden Naturgesetzlichk., bei welcher freie Selbstbestimmung, also Verantwortlichk. nicht statthat. Dieser Welt des Müssens steht gegenüber die des Sollens, welches sich an den Willen wendet, um durch dessen Vermittlung wirkliches Sein zu werden. Da alles Sollen bereits ein Sein voraussetzt, so bildet es nicht den abstrakten Gegensatz zum Sein, sondern bezeichnet das im Sein angelegte u. diesem immanente Gesetz seines eigenen Wesens. — Von den in der gewöhnl. röm. Moral sonst noch angeführten Gattungen des involuntarium, nämlich 1. metus, 2. concupiscentia, 3. ignorantia (Aristot. *δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*), sind metus u. concup. keine Verneinungen der Freiheit u. Verantwortlichk.; die ignorantia aber — entw. juris d. h. der gesetzl. Verpflichtung, oder facti d. h. der thatsächl. Gesetzwidrigk., theils invincibilis, unvermeidlich, also unverschuldet, theils vincibilis, vermeidlich, also verschuldet — bezieht sich nur auf die Handlungen, gehört also zur Lehre von diesen und schließlich (wie die röm. Moral vielfach) mehr zur Rechtslehre als zur Sittenlehre.

Den im Unterschied von Sollen und Müssen ausgedrückten Unterschied zwischen Sittengesetz und Naturgesetz suchte Schleierm. (Abh. über den Unterschied u. s. w. 1825. Philos. u. verm. Schr. II, 397) aufzuheben, da auch das (immanente) Sittengesetz ein Naturgesetz sei, nur eben auf der Stufe der Vernunft, welche sich (— dieß ist nach Schleierm. der sittl. Prozeß —) der Natur einzubilden sucht. Aber die Verwirklichung des Sittl. ist nicht ein — naturgesetzlicher — Prozeß, sondern Lösung einer persönl. Aufgabe auf dem Wege der Freiheit (vgl. Vorländer, Schleierm.s Sittenlehre. Marb. 1851. S. 143 f.), u. die Freiheit selbst nicht bloß (spinozist.) „Aussichselbstentwicklung" (Schleierm. Dialektik S. 132. 420). Jene Identifizirung verkennt sowohl die Bedeutung der sittl. Persönlichk. als die der Sünde. — Die Zurückführung des sittl. Handelns auf Naturgesetzlichk. sucht die naturalist. u. materialist. Denkweise durch die sogen. Moralstatistik zu rechtfertigen, durch den Nachweis der Regelmäßigkeit gewisser freier Handlungen, wie Eheschließungen, Verbrechen, Selbstmorde u. s. w. Aber jene (obendrein nur relative) Regelmäßigkeit ist nicht Nothwendigkeit u. hebt nicht die Bewußtseinsthatsache der Selbstverantwortlichk. auf. Vgl. zur Frage der Moralstatistik Alex. v. Oettingen, Moralstat. 3. Aufl. Erl. 1882. Ztschr. für Protest. u. Kirche. Erl. 1865, Apr. Drobisch, Die Moralstat. Lpz. 1867. Knapp, Die neueren Ansichten über Moralstat. Jena 1871. Ebrard, Apologetik I, 420 ff. Luthardt, Apol. Vortr. II. 6. Aufl. S. 45 f. 265 ff. III (Moral des Christenth.) 4. Aufl. S. 11 f.

4. Das Sittliche im realen Sinn ist das der höchsten — immanenten — Zweckbestimmung des menschl. Lebens entsprechende freipersönliche Wollen u. Verhalten. Irrig Schleierm.: Aneignung der Natur an die Vernunft. Rothe: an die Persönlichk. I, 426 § 101: „Die Aufgabe der menschl. Persönlichk., die materielle Natur [seine eigene u. die ihm äußere]

Digitized by Google

sich zuzueignen". § 102: „Dieß ist also — die sittl. Aufgabe, u. demgemäß ist dann das Sittliche, im weitesten Sinn des Wortes, zu definiren als das Zugeeignetsein der (irdischen) materiellen Natur an die menschl. Persönlichk. als durch die bestimmende Funktion dieser auf jene vollzogen". Denn dieß ist an sich eine bloß formale Aufgabe. Die reale Sittlichk. besteht vielmehr in der realen Angemessenheit des Seins wie des Verhaltens der Persönlichkeit zu dem mit dem Wesen derselben selbst gegebenen Zweckbeziehung (Aristot.s immanente Teleologie), welche auch ihr Gesetz bildet (Röm. 2, 14 ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος). Es kommt nur darauf an, daß diese Zweckbeziehung richtig gefaßt werde: v. den Naturvölkern das Haus, Familie od. Stamm, v. d. Antike der Staat als das höchste (obj.) Gute. Aristot.: Der Mensch ist ein ζῶον πολιτικόν, welcher nur in der Staatsgemeinsch. die εὐδαιμονία (das subj. höchste Gut) findet; die Sittlichkeit ist also e. staatliche, die Ethik e. Theil der Politik. Die ausgehende alte Welt erweiterte in der Stoa den Staatsbürger zum Weltbürger, das Staatsgesetz zum Vernunftgesetz (ἔμφυτος λόγος), somit das Sittengesetz zum allgem. Naturgesetz der Weltvernunft (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Der Neuplatonism. knüpfte zwar das irdische Leben an die Gottheit an, aber diese ist nur die Abstraktion der Welt oder des Seins, das Verhß. zu ihr also kein frei persönliches, so daß sie die Ethik wesentlich in Entsinnlichung u. die Vollkommenheit schließlich in Ekstase setzte. — Die moderne Denkweise hat entweder den antiken Staatsgedanken erneuert (Hegel), oder sie setzt die höchste Zweckbeziehung des Menschen in das Verhß. zur Menschh. (Humanism.) oder zur Welt (Kulturism.). — Da aber das Grundverhß. des Menschen s. Verhß. zu Gott ist, so ist die höchste Zweckbeziehung des Menschen, also auch seine Sittlichk. im eigtl. Sinn die durchgängige Beziehung des Lebens in der Welt auf Gott. Thom. Aqu.: finis naturalis (die Welt) u. finis supernaturalis (Gott). Melchth. Elem. eth. doctr. C. R. XVI, 170 f.: finis juxta legem Dei propriissime loquendo Deus ipse, communicans nobis suam bonitatem etc. Denn Deus condidit creaturam rationalem ut ipsius similitudo in ea luceat etc. Cum ad hunc finem condita sit natura hominum, necesse est, homines appetere veram Dei agnitionem et dilectionem et acquiescere in eo. Das liegt schon im 1. Gebot. Darin wurzeln also alle Tugenden u. s. w. Rothe I, 418 bezeichnet nur „das moralische Verhß. des Menschen nach Seiten der Welt" als „das sittliche", das nach Seiten Gottes als „das religiöse". Aber erst dieses macht auch jenes zum wahrhaft sittlichen. — Vgl. Winter, Vom Zweck des Daseins. Ethische Betrachtungen. Lpz. 1876.

§ 4. Der Zusammenhang der Moral mit der Religion.

Coignet, La morale indépendante, dans son principe et dans son objet. Paris 1869. Köstlin, Relig. u. Sittlichk., Stud. u. Kr. 1870, 1. O. Pfleiderer. Moral u. Relig. nach ihrem gegenseitigen Verhältniß, gesch. u. philos. Lpz. 1872. Spir, Moralität u. Religion. Lpz. 1874.

Digitized by Google

Thönes, Relig. u. Sittlichk. Theol. Arb. des rhein.-westph. Pred.vereins. 1874, 2. Rothe I, 390 ff. Wuttke I, 252 ff. Martensen I, 20 ff. v. Oettingen II, 90 ff. H. Weiß, Die christl. Idee des Guten. Goth. 1877. S. 20 ff. u. Stud. u. Kr. 1882, 4 S. 799. (Anz. v. Dorners Glaubenslehre [II, 767 ff.]). Gust. Schulze, Ueber d. Widerstreit der Pflichten. 1878 S. 35 ff. Luthardt, Apol. Vortr. III Moral d. Christenth. 4. Aufl. S. 12 ff. Gunning, Glaube u. Sittlichk. Amsterd. 1882. Ueber u. gegen Kants Autonomie u. Autarkie: Höhne, Kants Pelagsm. u. Nomism. Lpz. 1881. S. 86 ff. „Das Verhß. v. Relig. u. Sittlichk." Gutberlet, Ethik u. Religion. Grundlegung der religiösen u. Kritik der unabhängigen Sittlichk. Münster i. W. 1892 (röm.: am Gottesglauben hänge wenn auch nicht der Inhalt, so doch die Sanktion der sittl. Norm).

Das frei persönliche Verhalten des Menschen, womit es die Ethik zu thun hat, ist nur dann ein wahrhaft sittliches, wenn es im Verhältniß zu Gott wurzelt und demselben entspricht, wie dieses zunächst durch die Schöpfung, sodann durch die Erlösung gesetzt ist, so zwar, daß wie der Mensch im Christen, so auch die allgemein menschliche Sittlichkeit in der christlichen Sittlichkeit ihre Wahrheit findet.

1. Das Verhältniß der Zwecke. Wie die Natur des Menschen, durch welche er in Beziehung zu seiner Welt steht, nur Mittel zum Zweck seiner Persönlichk. ist, durch welche er in Beziehung zu Gott steht, so ist dem entsprechend auch das Verhß. des Menschen zur Welt nicht letzter Zweck, sondern untergeordnet seinem Verhß. zu Gott, als der höchsten Zweckbeziehung des Menschen, empfängt also [illegible] dadurch s. Wahrheit, d. h. die Sittlichk. empfängt ihre Wahrh. erst durch die Religion.

2. Die Einseitigkeiten. Die Verkennung der Berechtigung der Welt führt zum religiösen Mysticism., welcher die sittl. Aufgabe untergehen läßt in der religiösen, sowohl in der Form des Quietismus (Kontemplation u. s. w.), als in der Form der asketischen Entsinnlichung, deren Ideal der Mönch u. Büßer ist. Die Verkennung Gottes u. des Verhältnisses zu ihm für das Weltleben führt zum religionslosen Moralism. oder Kulturism. in der ausschließlichen Pflege der irdischen Interessen — die Versuchung des modernen Menschen.

3. Die Geschichte des Verhältnisses v. Moral u. Religion. 1. Die Antike (hiezu Luthardt, Die ant. Ethik S. 3 f. 18 f. 59 f. 117. 152. 155. 171 ff.) geht aus v. Zus.hang beider; vgl. die Bedeutung des Eides (ὅρκος Schranke), die von Zeus herrührenden νόμοι ἄγραφοι (z. B. Soph. Antig. v. 451 ff. Aj. v. 1130. 1343. Oed. tyr. v. 865 ff.), die Vorderstellung der εὐσέβεια (Näg., Hom. Theol. V, 24 S. 203 ff., nachhom. Theol. V S. 191 ff.) oder ὁσιότης unter den Tugenden (vgl. Xenoph. Memor. IV, 8, 11, von Sokrates: εὐσεβής, δίκαιος, ἐγκρατής, φρόνιμος, ἱκανός). Aber die Götter, an welche die Moral angeknüpft wurde, sind weder die Quelle, noch das Vorbild, noch die Kraft derselben, sondern ethisirte Naturmächte, trüben also die Sittlichkeit. So löst sich in der Philos., seit Aristot. prinzipiell,

Digitized by Google

die Moral von der Relig. u. stellt sich auf die menschl. Vernunft. Aber zum Schaden beider. Daher hat im Ausgang der alten Welt die spätere Stoa u. der Neuplatonism. die Ethik durch die Anknüpfung an den relig. Glauben zu stärken gesucht — eine Weissagung ohne die Kraft der Erfüllung. — 2. Für das **Christenthum** ist der Zus.hang von Relig. u. Sittlichk. prinzipiell. Schon im **A. T.** (vgl. Luthdt., Gesch. d. christl. Eth. I, 26 ff.) sind Gottesfurcht, Gottvertrauen, Gottesliebe die Wurzeln des sittl. Verhaltens. Gen. 5, 22. 24 (Henoch: wandelte mit Gott), 6, 9. 17, 1 (ich bin der allm. Gott, wandle vor mir u. sei fromm), 18, 19 (in den Wegen Gottes); 24, 40. Deut. 6, 5 (Liebe); 10, 12 (in den Wegen Gottes); 10, 12 (Furcht, Liebe, Gehorsam); Ps. 119, 66 (Glaube); Kohel. 12, 13 (die Hauptsumme aller Lehre: fürchte Gott u. halte seine Gebote; denn das gehöret allen Menschen zu). Auf höherer Stufe im **N. T.** (vgl. Luthdt., a. a. O. S. 68 ff.). Gott ist Norm, Vorbild u. Beweggrund für seine Kinder, Matth. 5, 45—48 (in der Liebe vollkommen u. s. w.); Luk. 6, 35 f. (gütig u. barmherzig); 1 Joh. 4, 8 ff. (die Liebesoffenbarung in Chr. das Motiv unsrer Liebe). Der Wille Gottes aber wird im Christen Wirklichk. durch den Geist der Gottesgemschft.: Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 22 (die Frucht des Geistes); der Glaube ist die wirksame Macht (Gal. 5, 6), die Liebe die Seele u. die Summe (Gal. 5, 14. Röm. 13, 10. 1 Kor. 13. 1 Joh. 4, 8 ff.) des sittl. Lebens des Christen. Da Gott die persönl. sittl. Größe ist, so ist auch s. Wille unsre Heiligung (1 Thess. 4, 3), dazu hat er uns berufen (V. 7); darauf zielt die Offb. seiner Gnade (Tit. 2, 11) u. s. w. Also die Sittlichk. wurzelt in der Religion u. ist mit dieser gesetzt. — So ist es auch stets in der *Kirche* angesehen worden, z. B. Augustin, De civ. Dei XIX, 25 ubi non est vera religio ibi nec virtus. Und wenn die kath. u. vollends die röm. Kirche mit der Herabsetzung des Glaubens zum bloß intell. Verhalten u. zum äußerl. Gehorsam gegen die Kirche die relig. Wurzel u. die wahre Innerlichk. des Sittl. geschädigt hat, so hat die Reform. durch die prinzip. Werthung des Glaubens das Verhältniß wieder richtig gestellt. Vgl. z. B. Luther in s. Vorr. zum Römerbr. über den Glauben als ein „lebendig geschäftig thätig mächtig Ding", der nicht ohne gute Werke sein kann, sondern immer in denselben begriffen ist. Oder Thomas Venator. in s. III ll. de virtute christiana: der fides eignet e. virtus fidei, aus welcher die praxis fidei stammt. Vgl. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik II, 13 u. s. w.

4. Die unabhängige Moral der neueren Zeit ist e. Folge vom Zurücktreten der Relig. u. ihrer Bedeutung, an deren Stelle die Oberflächlichk. der Aufklärung die Begriffe der Tugend u. Pflicht setzte, *Kant* aber die Autonomie der Moral proklamirte (vgl. Lthdt., Gesch. d. chr. Ethik II, 497 ff.): Der Mensch als Vernunftwesen ist sich selbst, dem Sinnenwesen, Gesetz; das Sittengesetz aber in sich selbst begründet, also autonom, nicht religiös begründet, auch Theonomie wäre Heteronomie. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785 S. 32. 39. 87 ff. u. s. w.). Gott ist nur

Digitized by Google

nöthig (Postulat der prakt. Vernunft) zur künftigen Ausgleichung des gegenwärtigen Widerspruchs zw. Pflichterfüllung u. Glück. So wird nicht die Moral durch die Relig., sondern diese durch jene begründet und die Relig., also das Christenth., moralisirend umgedeutet (Kants Relig. innerh. der Grenzen der bloßen Vern.) im Rationalism. Aber woher empfängt das Sittengesetz seine Kraft der Wirksamk. u. das gute Prinzip im Menschen die Kraft des Siegs über „das radikale Böse"? Außer der rational. Denkweise ist auch der pantheist. u. der materialistischen „die autonome Moral" (la morale indépendante) wesentlich u. e. Grunddogma des nichtchristl. modernen Geistes überhaupt geworden (vgl. die Versammlungen zu Bern 1865 u. 1867). Dagegen selbst F. Vischer, Krit. Gänge, Heft 6 S. 217: „Die Moral stellt die Forderungen, die Relig. gibt die Kraft, sie zu erfüllen".

5. Der innere Zus.hang v. Religion u. Sittlichkeit wird wie durch die Geschichte bewiesen (vgl. oben), so durch die Natur der Sache gefordert. Denn 1. die Moral fordert die Religion für ihren Ursprung, ihre Autorität u. ihre Verwirklichung. Was den Ursprung betrifft, so wurzelt das Gewissen, welches die Gottgemäßh. fordert, im Gottesbewußts., welches in der Gottesgemsch. seine Wahrheit findet, so daß der Zus.hang v. Moral u. Rel. durch die Einh. des Menschenwesens gefordert ist. Die Autor. des Sittengesetzes aber ist nur durch e. göttl. Autor. u. e. göttl. Gerechtigk. gesichert. Und endlich die Verwirklichung der sittl. Aufgabe ist durch den Glauben an den endlichen Sieg des Guten (Kant) oder an die sittl. Weltordnung (Fichte) d. h. durch einen Glauben religiöser Art bedingt. 2. Die Religion fordert die Moral. Denn der Glaube an Gott ist zugl. Glaube an den Gott der Welt ihrem Ursprung, ihrer Gegenwart u. ihrem Ziel (Reich Gottes) nach. So gehören also Relig. u. Moral nothw. zusammen. — Die Scheidung der Relig. v. der Moral ist die Verirrung der Mystik u. des Pietism.; die Scheidung der Moral v. der Relig. der Irrth. des Moralism. od. Humanism. u. Kulturismus. Die Wahrh. ist die Zus.gehörigkeit beider, doch so, daß das Verhß. des Menschen zu Gott, weil s. Grundverhß., für s. Verhß. zur Welt bestimmend ist.

6. Das doppelte Verhältniß zu Gott als Mensch u. als Christ, durch die Schöpfung u. durch die Erlösung gesetzt; bedingt also e. doppelte Sittlichkeit, e. natürliche u. e. christliche. Jene aber ist eine durch die Sünde widerspruchsvoll gewordene, zwischen Postulat u. Wirklichk. Die Gesch. der Moral seit Sokrates zeigt die Versuche, den Widerspruch auszugleichen u. den Einklang zw. Ideal u. Wirklichk. herzustellen, aber auch die Vergeblichkeit dieser Versuche. Das Christenth. bietet den Einklang. Denn der Christ ist die höhere Wahrh. des Menschen, weil das Verhß. des Christen zu Gott in Christo die Wahrh. des Verhältnisses des (sündigen) Menschen zu Gott, die christl. Sittlichk. also ist die höhere Wahrh. der natürlichen. Die Wissensch. der natürl. Sittlichk. ist die philos. Ethik, die Wissensch. der christl. ist die theol. Ethik.

Digitized by Google

§ 5. Die philosophische und die theologische Ethik.

Lücke, De regundis finibus theologicae de moribus doctrinae et philosophicae. Gött. 1839 (Pfingstprogramm). Schleiermacher, Christl. Sitte. Berl. 1843, Beilage C, IV S. 163 ff. Dorner, P. R.-E.² IV, 352 ff. v. Oettingen II, 351 ff. — Ueber den Unterschied der christl. Sittlichk. von der natürlichen: Frank I, 27 ff.

Die philosophische Ethik stellt das allgemein menschliche sittliche Sein und Bewußtsein dar, ohne aber die Erkenntniß des wahren höchsten Ziels und in ihren sittlichen Ideen auch die Kraft ihrer Verwirklichung gegenüber dem Widerspruch der sittlichen Wirklichkeit zu besitzen; die theologische Ethik geht aus von dem neuen in Christo vermittelten Verhältniß zu Gott als der thatsächlichen Aufhebung jenes Widerspruchs und beschreibt das hiemit gegebene neue sittliche Bewußtsein und ermöglichte neue Verhalten des Christen.

1. Die Geschichte. Die alte Kirche betont — im apologet. Interesse — die Erhabenheit der christl. Sittlichkeit gegenüber der antiken, vgl. § 1; u. zeigt die christl. Moral als die höhere Erfüllung der antiken auf. So ging die antike in die christliche u. ihre Darstellung über, entweder mehr in der stoischen (z. B. Klem. Alex., Ambros. de officiis) oder mehr in der platon. (z. B. Greg. Nyss.) Gestalt. Aber immer mit dem Bewußtsein des Unterschieds, daß es sich dort um endliche Ziele, hier um überweltl. handle; dadurch ist e. ganz anderes sittl. Bewußtsein gesetzt. So z. B. Laktant. VI, 14: nos autem, qui hanc vitam contemnimus alias nobis propositas virtutes habemus, de quibus philosophi ne suspicari quidem potuerunt. Itaque virtutes quaedam pro vitiis et vitia quaedam pro virtutibus habuerunt. Denn Aug. de civ. Dei XIX, 25: ubi non est vera religio, ibi nec vera virtus. Im M.-A. (Thom. Aqu.) entsprach dem Verhältniß von natura u. gratia supernaturalis oder von finis naturalis u. finis supernat. auch das Verhß. der natürl. u. der christl. Sittlichkeit, d. h. der philosophischen u. der theologischen Tugenden. Die Reformation (vgl. Luthdt., Gesch. d. christl. Ethik II über Luther S. 12, über Mel. S. 38 ff. u. s. w.) unterschied justitia civilis oder philosophica u. just. spiritualis oder christiana (Aug. XVII. XX, 18) u. wieß jene der philosophischen, diese der theologischen Moral zu: Melanchth. Loci C. R. XXI, 654 ff. Doch mehr als Hinzufügung des Christl. zum Natürl. vgl. Eth. doctr. Elementa (C. R. XVI, 171): evangelium deducit nos ad eundem finem (näml. zu Gott als dem schöpfungsmäßigen Ziel des Menschen als göttl. Ebenbildes), sed adjungit ductorem filium, quae doctrina supra conspectum rationis humanae posita est (Joh. 17, 3). Mehr als Scheidung beider Kalvin (vgl. a. a. O. S. 75 u. Lobstein, Die Ethik C.s S. 5 ff.) Die Schule Mel.s hat beide nicht genugsam ausein. gehalten, ähnl. der reform. Danäus. Dagegen hat sie Calixt durch s. Bestimmung des renatus als des Subjekts der christl. Moral schärfer

Digitized by Google

gesondert; ebenso z. B. Buddeus u. A. Die spätere Verhältnißbestimmung bemißt sich nach der Fassung des Verhältnisses von Theologie u. Philosophie überhaupt.

2. Das Verhältniß der philos. und theol. Ethik bestimmt sich nach dem von Philosophie u. Theologie überhaupt. Wie jene ihren Standort im schöpfungsmäßig gesetzten Sein u. Bewußtsein, diese in dem erlösungsmäßig gesetzten nimmt (vgl. Luthardt, Komp. der Dogmatik § 3, 4), so stellt jene das allgemein menschl. Sein u. Bewußtsein, die schöpfungsmäßige Welt der sittl. Güter, das im Wesen des Menschen begründete Sittengesetz u. die entsprechenden Tugenden u. Pflichten dar, ohne den inneren Widerspruch heben zu können, mit welchem diese Welt des Sittlichen behaftet ist — eine disciplina legis; während die theol. Ethik von der Lösung dieses Widerspruchs wie sie in Christo für den Christen verwirklicht ist, ausgeht. Der Unterschied zwischen beiden ist also weder bloß quantitativ (Sozinianism., Rationalism., Romanism.), noch bloß formell, sofern dort die Vernunft, hier die Schrift (Supranaturalism.) oder die Kirche (Romanism.) die Quelle sei, noch bloß in der Behandlungsweise (dort begriffl., hier geschichtl.: Lücke a. a. O.), oder nur temporär, so lange der Prozeß zwischen Vernunft u. Christenth. nicht ausgeglichen sei (Dorner a. a. O.). Dagegen Schleierm., Christl. Sitte S. 27: Der Unterschied wäre auch dann in Quelle u. Form bleibend; denn die christl. Sittenlehre ist „die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo dem Erlöser bedingten Gemsch. mit Gott", „sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist", also „eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht" (S. 33).

§ 6. Begriff und Aufgabe der theologischen Ethik.

J. Köstlin, Die Aufgabe der christl. Ethik. Theol. Stud. u. Krit. 1879, 4. v. Hofmann, Theol. Ethik. Nördl. 1878 S. 22 f. 74 f. Frank I, § 4 u. 7.

Die theologische Ethik ist die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden, ihrer gesinnungsmäßigen Wirklichkeit und ihrer thatsächlichen Erweisung. In der Dogmatik wurzelnd bildet sie mit dieser das Ganze des theologischen Lehrsystems, so zwar, daß die Dogmatik die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft für Zeit und Ewigkeit von Seiten Gottes, die Ethik auf Grund und innerhalb derselben die Verwirklichung und Bethätigung derselben von Seiten des Menschen in seinem irdischen Leben darstellt. Als systematische Wissenschaft hat sie ihren Inhalt aus dem Prinzip der Gottesgemeinschaft des Christen im Glauben zu entwickeln, aus der Schrift zu begründen und

Digitized by Google

zu normiren, aus der Geschichte des sittlichen Bewußtseins und Lebens in der Kirche zu bestätigen.

1. Das Subjekt der theol. Ethik ist nach Calixt der homo renatus, die theol. Ethik also nach Schleierm. Beschreibung der christl. Handlungsweise (Christl. Sitte S. 32 f. vgl. oben), nach v. Hofm. „des christlich sittlichen Handelns" (a. a. O. S. 75), nach Frank „der Thatbestand des durch den Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes" (a. a. O. S. 39 ff.). Diese neue Sittlichk. aber hat eine Reihe von „Voraussetzungen", weßhalb Vilmar die Lehre von der Sünde („Krankheitsgeschichte") als 1. Th. der christl. Moral behandelt. Die Sünde kommt in der Beschreibung der christl. Sittlichkeit in Betracht, sofern sie auf dem Wege des Werdens derselben liegt. Diese selbst also wird nicht bloß in ihrem Werden, sondern auch in ihrem Wesen (Wirklichkeit) u. in ihrer Erweisung darzustellen sein.

2. Verhältniß der Ethik zur Dogmatik. Bis weit herunter ist der ethische Stoff in der Regel (u. zum Theil sehr eingehend, vgl. Luthdt. Gesch. u. s. w. II, 174 ff. § 19 die Eth. innerh. d. luth. Dogm.) den dogmatischen locis einverleibt, bes. aber seit Calixt (Epit. theol. mor. 1634) seine gesonderte Behandlung häufiger geworden. Vgl. die Gesch. der Ethik. In der Einheit des Systems noch von Nitzsch („System der christl. Lehre"), Sartorius („Die Lehre v. d. heil. Liebe"), v. Hofmann (Schriftbeweis). Ueber das Verhß. beider Schleierm., Christl. Sitte S. 12 ff.: „Die Formel der dogmat. Aufgabe ist die Frage: Was muß sein, weil die relig. Form des Selbstbewußtseins, der relig. Gemüthszustand ist? Die Formel unsrer eth. Aufgabe ist die Frage: Was muß werden aus dem relig. Selbstbewußtsein u. durch dasselbe, weil das relig. Selbstbewußtsein ist? Jede der beiden Disziplinen stellt also dass. dar, aber jede betrachtet es von einer anderen Seite, und so sehen wir denn, warum es richtig ist, beide zu trennen, wie es aber auch möglich war, beide so lange zu vereinigen". So ist also „die christl. Lehre darzustellen einers. als Glaubenslehre, die das christl. Selbstbewußtsein in seiner relat. Ruhe, u. andrers. als Sittenlehre, die es in seiner relat. Bewegung auffaßt". Aehnl. Ehrenfeuchter, Prakt. Theol. I, 179. Aber beide Disziplinen stellen nicht bloß innere Gemüthszustände dar. Dagegen Dorner a. a. O. S. 350 ff.: „Dogm. u. Ethik sind so gewiß selbständige Disziplinen, als Gott u. Mensch wirklich verschieden sind". „Die Dogm. beschäftigt sich mit Gottes Wesen, Gedanken u. Thaten, welche nach s. Weisheit e. System bilden u. zum Ziel eine eth. Welt haben"; die christl. Ethik „mit dem nach Gottes thatwerdenden Liebesrathschluß in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten". Aehnl. Harleß (8. Aufl. S. 2): Die Dogm. ist die Darstellung „des göttl. Willens, der göttl. Thaten u. der göttl. Mittel, durch welche inmitten der Ordnung u. Unordnung der Welt Christus der Weg ist, auf welchem Wahrheit u. Leben wieder in die Welt, u. zwar nicht bloß in die Welt der Gegenwart, sondern auch in die der Zukunft kommt"; die Ethik stellt dar, „wie u. in welcher Weise sich in der

Digitized by Google

Welt u. deren Ordnung wie Unordnung das Kommen des Menschen d. h. die christl. Wanderschaft auf Erden gestalte". „Die erste Erkenntniß gibt Antwort auf die Frage: Was dünket dich um Christo? Die zweite gibt Antwort auf die Frage: Was dünket dich um die rechte Art eines Christen auf Erden?" Aehnl. Vilmar I, 5 f. v. Oettingen II, 366 f. Wuttke I, 7: Die Dogm. „erfaßt das Gute als Wirklichkeit d. h. wie es durch Gott ist oder wird, die Sittenlehre als Aufgabe für das freie also sittl. Thun des Menschen, also wie es auf Grund des relig. Bewußtseins in Wirklichkeit werden soll". Aber das Sittl. ist nicht bloß e. Sollen, sondern auch e. Sein, welches nur eben e. Sollen in sich schließt. Rothe trennt beide völlig, ind. er die Dogm. als posit. Wissensch. der historischen, die Ethik dagegen der spekul. Theologie zuweist (2. Aufl. I, 61 f.), aber ohne richtigen Grund u. ohne darin Nachfolge gefunden zu haben. Dagegen hat v. Hofm. im „Lehrganzen" seines Schriftbeweises das Ethische nur als einen Bestandtheil des ganzen u. einheitlichen Lehrsystems behandelt u. in seiner Theol. Ethik (Abdruck einer Vorlesung v. 1878) als die Aufgabe der theol. Ethik bezeichnet, das christlich sittliche Verhalten, also das in Chr. Jesu vermittelte Verhalten des Menschen gegen Gott darzustellen, wie es durch das Verhalten Gottes gegen den Menschen bedingt ist u. der Gegenwart angehört. Verwandt hiemit ist die Verhßbestimmung beider bei v. Frank, sof. „die christl. Wahrh. selbst eine sittliche, die christl. Sittlichk. also e. integrirendes Moment derf." (welche den Gegenstand der Dogm. bildet) ist, nur eben ein ablösbares u. wegen ihrer Reichhaltigk. also aus prakt. Gründen abzulösendes. — Die Dogm. stellt die Gottesgemsch. in Christo in ihrer gesammten Verwirklichung von Gott aus dar, die Ethik dieselbe in ihrer dadurch ermöglichten u. innerhalb derselben sich vollziehenden Verwirklichung u. Bethätigung vom Menschen aus.

3. Die Ethik ist **systematische theologische Wissenschaft**, hat also 1. system. Charakter an sich zu tragen, d. h. von e. materialen (genet.) Prinzip auszugehen, aus dem sie zu entwickeln ist, u. zwar — entsprechend dem Prinzip der Dogmatik — von dem Wesen u. der Thatsache der Gottesgemsch. in Christo, wie sie im Glauben persönliches Eigenthum geworden ist u. durch die Gesinnung u. Bethätigung der Liebe Weltwirklichkeit im sittl. Leben des Christen gewinnt; 2. biblischen Charakter, ist also durchweg aus der Schrift, u. zwar der ganzen, auch altest. (geg. Schleierm., Christl. Sitte S. 92), zu begründen (vgl. z. B. Schmid S. 32), wobei aber die Schrift ebenso in ihrer geschichtl. Entwicklung wie in ihrer wesentl. Einheit zu fassen ist (vgl. v. Hofm., Schriftb. I, 25 f., Wendt, Ueber die richtige Methode der Anwendung der hl. Schrift in der theol. Ethik. Jahrbb. f. d. Theol. XXII, 3); 3. kirchlichen Charakter, sofern sie die Pflicht hat, sich ihrer wesentl. Uebereinstimmung mit dem sittl. Bewußtsf. der Kirche, soweit dass. in der Kirche einen schriftgemäßen Ausdruck in Erkß. u. Leben gefunden hat, zu vergewissern, womit denn auch die Ausscheidung des Häretischen zu verbinden ist; vgl. Schmid S. 36 ff.; bes.

Digitized by Google

Schleierm. a. a. O. S. 91 Anm. S. 95 f. Anm. „Klar ist, daß wie die christl. Sittlichk. ein wirkliches Leben, so auch die Reflexion darüber ihre Geschichte hat, u. daß die Sittenl. von dieser Geschichte, ohne welche die Veranlassung der einzelnen Sätze unverstanden bliebe, mannigfach abhängig ist." Allerdings ist e. Dogmengesch. der Ethik noch nicht vorhanden. Hofm. hat in s. Ethik jenen kirchengesch. Nachweis in großen, allgemeinen Zügen versucht.

§ 7. Der konfessionelle Charakter der theologischen Ethik.

H. Merz, Das System der christl. Sittenl. in s. Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicism. Tüb. 1841. Reuter, Ueber die Eigenthümlichkeit der sittl. Tendenz des Protestantism. im Verhältniß zum Romanism. Greifsw. 1859. (v. Hofmann), Zeitschr. für Protestantism. u. K. Erl. 1863, 4. v. Oettingen II, 187 ff. Martensen I, 40 f. Wuttke I, 154 ff. über den Unterschied der luth. u. ref. Sittenlehre. Frank I, 59 ff. § 6. Luthardt, Die Ethik Luthers 2. Aufl. Lpz. 1875 u. Gesch. d. chr. Ethik II, 9 ff. 66 ff. 230 ff. Lobstein, Die Ethik Calvins. Straßb. 1877. H. Bavinck, De Ethiek van Zwingli. Kampen 1880.

Der verschiedenen dogmatischen Auffassung und Ausprägung entsprechend, welche die göttliche Verwirklichung der Gottesgemeinschaft in Christo in den verschiedenen Kirchen erfahren hat, ist auch die Auffassung der sittlichen Verwirklichung und Darstellung dieser Gottesgemeinschaft im Leben des Christen in den verschiedenen Kirchen eine verschiedene.

1. Die römische Kirche, welche den Heilsbesitz der Glaubensgerechtigkeit, aus welcher heraus der Christ sich bethätigt, nicht kennt, sondern nur eine stets werdende nie seiende Gerechtigkeit, verweist den Christen für s. sittl. Verhalten an die Kirche. Diese aber ist dort Kirche der einseitigen Diesseitigk. u. daher als sichtbare hierarch. verfaßte schlechthin ident. mit dem Reiche Gottes. Sie setzt dem entsprechend die christl. Sittlichk. wesentlich in den Gehorsam gegen diese Kirche u. ihre Forderungen u. Ordnungen, wodurch ihre Moral kirchengesetzlich u. werkmäßig wird, sowohl in der Form der Weltflucht, als in der äußeren Weltbeherrschung u. Vermengung mit der Welt. Luther v. Mißbrauch der Messe 1522 (WW. Erl. 28, 10: „Da preiset man den Gehorsam der Kirchen u. nennet ihn eine Königin der Tugenden, ohne welchen die andern Tugenden gar nichts sind". Auch gegen Ambrosius Catharinus (Walch XVIII, 1904 ff. Vgl. auch Luthardt, Die Ethik Luthers S. 72 ff.).

2. Die reformirte Kirche, wenigstens ihrem Prinzip nach, die Kirche der einseit. Jenseitigk., in der unmittelbaren Anknüpfung des Heils des Einzelnen an den absol. Rathschluß der göttl. Majestät, sieht dem entsprechend im Willen der Majestät, wie er in der Schrift kund gegeben ist, das unbedingte Gesetz der gesammten religiösen u. sittl. Lebens-

Digitized by Google

bethätigung u. Lebensgestaltung der christl. Gemeinde als des Volkes Gottes, prägt also dem Leben des Christen einen schriftgesetzl. Charakter auf. Vgl. Schneckenburger, Vergleich. Darst. des luth. u. ref. Lehrbegr. 1855 I. S. 38 ff. Die Bedeutung der guten Werke für die Glaubensgewißh. S. 110 ff. Die verschiedene (bei den Luther. mehr negative, bei den Reform. mehr positive) Bedeutung des Gesetzes für den Wiedergeborenen, für Sitte, Leben u. Kultus. S. 133 „Die anerkannt mehr gesetzl. Frömmigkeit der Ref." S. 133 ff. Die stärkere Aufforderung zum Handeln bei den Reform.; Christus non otiosus. S. 161 Die theokrat. Richtung des ref. Geistes. S. 162 Die frühzeitige Ausbildung der Moral in der ref. Kirche, aber mit dem vorwiegenden Charakter der Pflichtenlehre (wie bei Kant). Lobstein a. a. O. S. 16 ff. Die Begründung der Calvin. Moral auf den Erwählungswillen Gottes. S. 21 Die darin liegende Erschütterung der Grundlagen der Ethik. S. 46. 78 Die Betonung des Gesetzes. S. 114 Der rigorist. Charakter. S. 125 Der theokrat. Charakter. — Es versteht sich von selbst, daß die geschichtl. Wirklichkeit, weil durch verschiedene andersartige Faktoren mit bestimmt, nicht immer die entsprechende Ausprägung des Prinzips ist.

3. Die lutherische Kirche vertritt die Mitte zwischen beiden durch ihre Verknüpfung der Gnadengewißh. in der Rechtfertigung mit den Gnadenmitteln als den thatsächlichen u. wirksamen Zeugnissen des göttl. Heilswillens. Das gibt ihrer Ethik den Charakter der Freiheit gegenüber dem Gesetz u. der Freudigkeit gegenüber der Schöpfungswelt Gottes, in welcher sich das neue Wesen des Christen entsprechend dem göttl. Beruf der Einzelnen zu erweisen hat. Vgl. Köstlin, Luthers Theol. II, 461 ff. Luthardt, Eth. Luthers u. Gesch. d. chr. Eth. II, 10 ff. 234 ff.

II. Prinzip und Disposition der theologischen Ethik.

§ 8. Das Prinzip der theologischen Ethik.

Kant, Metaphysik der Sitten. 1785. Garve, Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenl. v. d. Zeitalter des Aristot. an bis auf unsre Zeiten od. Darst. der verschiedenen Moralsysteme v. Aristot. an bis auf Kant. Bresl. 1798. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenl. Berl. 1803. (1. Buch: Kritik der höchsten Grundsätze der Sittenlehre). Meister, Ueber die Verschiedenh. der Philos. im Ursatz der Sittenl. Züllichau 1812. L. v. Hennig, Prinzipien der Ethik in histor. Entwickl. Berl. 1824. H. Schreiber, Das Prinzip der Moral in philos., theol., christl. u. kirchl. Bedeutung. Karlsr. u. Freib. 1827. F. J. Stein, Histor.-krit. Darst. der pathol. Moralprinzipien. Wien 1871. Zange, Ueber das Fundament der Ethik. Lpz. 1872. A. Dorner, Ueber die Prinzipien der Kant. Ethik. Halle 1875. Zeller, Ueber das Kantsche Moralprinzip u. den Gegensatz formaler u. materialer Moralprinzipien

Digitized by Google

(Progr.). Berl. 1880 (32 S. 4). E. Pfleiderer, Eudämonism. u. Egoism., eine Ehrenrettung des Wohlprinzips. Jahrbb. f. d. Theol. 1880, 2—4. Th. Weiße, Ueber das Prinzip der Moral. Dissert. Bresl. 1882. Bergmann, Ueb. das Richtige. Erörterung der eth. Grundfragen. Berl. 1883. Kittel, Sittl. Fragen. Stuttg. 1885 S. 167 ff. Wundt, Ethik. 2. Aufl. 1892 S. 539 ff. „die sittl. Normen". v. Oettingen S. 373 ff. (mit Harleß: die Wiedergeburt). J. A. Dorner S. 35 ff. (die Erkenntnißquelle: der durch die Schr. sich normirende, durch die K. gebildete christl. Geist). Frank I, 73 (das Realprinzip ist der Thatbestand der Gottesgemsch. u. s. w., das Erkß.prinzip auf Grund ders. das sittl. Selbstbewußtsein der Gemeinde u. des Christen).

Das genetische Realprinzip der theologischen Ethik ist die Gottesgemeinschaft in Christo, wie sie im Glauben persönliches Eigenthum des Christen und dadurch die Macht des neuen sittlichen Lebens der Liebe ist. Während die philosophischen Moralprinzipien entweder nur formaler Natur sind oder, wenn materialer, doch nur eine relative Sittlichkeit, und zwar nur als Forderung, bezeichnen, so enthält dieses christliche Moralprinzip die Wirklichkeit der ganzen und vollen Sittlichkeit in ihrer genetischen Einheit, aus welcher sie sich zur vollen Mannigfaltigkeit ihres Inhalts entfaltet, und ist dadurch die Wahrheit aller andern.

1. Die Forderung eines Prinzips. Unter Moralprinzip versteht man gewöhnlich „den obersten, allgemeinsten Grundsatz der Moral, aus welchem sich alle Pflichten u. Tugenden ableiten oder auf den sie sich zurückführen lassen" (z. B. Frauenstädt, Das sittl. Leben. Lpz. 1866, S. 275 im Anschluß an Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. S. 136). Aber das gibt nur eine Gesetzes- oder Pflichtenlehre. Daher verwirft Rothe die Forderung eines Prinzips überhaupt. „In dem Begriff des Moralischen selbst muß das Prinzip für die Konstruktion der Wissenschaft liegen" (I, 394 f.). Chr. F. Schmid (S. 127): „Es bedarf keines besonderen Moralprinzips, um e. wissenschaftl. Moral zu erbauen, sondern nur des Begriffs des sittlich Guten", bei der theol. Moral also des christlich Guten, u. zwar als konkreten, so daß das thatsächlich vorhandene christl. Leben mit seinem Wollen u. Handeln der Ausgangspunkt der christl. Sittenl. ist (S. 128). Welches ist nun aber die prinzipielle Einheit desselben? Die theol. Ethik fordert als System. Wissenschaft ein Realprinzip der Entwicklung, welches mit dem Prinzip des christl. Lebens des Christen selbst identisch sein muß. Vgl. oben § 6, 3.

2. Die philos. Moralprinzipien. 1. Ihre **Eintheilung.** Nach Kant (Metaph. der Sitten) in materiale (welche er verwirft), welche das Prinzip des Handelns in den Gegenstand setzen, theils subjektive, auf die äußere Erfahrung oder die inneren Gefühle sich beziehend (das Prinzip der Glückseligkeit — der vorkantische Eudämonism.), theils objektive, auf Vernunftbegriffen beruhend (das Prinzip der Vollkommenh. oder des Willens Gottes), u. in formale, bei welchen die Handlungsweise d. i. die Form

Digitized by Google

des Willens selbst der oberste sittl. Maßstab ist (Handle als Vernunftwesen, unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit), unangesehen, was dabei herauskommt. — Nach Trendelenburg (Naturrecht S. 26 ff.): je nachdem man den Einzelnen als solchen oder die sittl. Gemeinschaft als solche oder die Verbindung beider betont. Nach Schleierm.: je nachdem die Lust oder die Thätigkeit das Maßgebende ist. 2. **Uebersicht:** A. Systeme der Lust (Empfindungszustand, ohne Rücksicht darauf, was ihm zu Grunde liegt): positive (eigentl. Lust), oder negative (Schmerzlosigk.), u. zwar sinnl. oder geistige (ästhet.). So die Hedoniker: Aristipp v. Kyrene d. ä. u. d. j., Epikur, neuere (psychol.) Theorien: alles Wollen geht aus dem Verlangen nach Befriedigung durch Beseitigung des Unlustgefühls hervor; das Prinzip alles Wollens also sei, psychol. betrachtet, der Eudämonismus. Erweitert zur Lust Aller: das sozialist. Prinzip des Utilitarism. (in Engl. u. Frankr.; vgl. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engl. u. Franz. Marb. 1855). Stein a. a. O. Uebrigens vgl. oben E. Pfleiderer u. Weise. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 447 ff. B. Systeme der Thätigkeit (Tugend). I. Subjektive (Gesetz u. Ziel des Handelns liegen im Handelnden): 1. formalpsychol., populär: handle nach dem Gewissen; spekul., Kant: handle als Vernunftwesen, nach dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit („handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"), so daß also die reine Form der Handlung maßgebend ist — was aber leere, also unproduktive Prinzipien sind; ebenso: das Fichte'sche Prinzip der Selbstsetzung u. Freiheit des Handelns gegenüber der Bedingtheit vom Nichtich; 2. materialpsychol.: Herrschaft des Intellekts (Aufklärung, Bildung), des Willens, das Vollkommenh.prinzip (Wolff), des Gefühls, des schönen Gefühls (Schiller), des edlen Gefühls (Jakobi), des Gefühls des Wohlgefallens als sittl. Beurtheilung (Herbart). II. Objektive Systeme (das Handeln ist auf ein außer dem Handelnden liegendes Objekt gerichtet): 1. der Wille Gottes ist maßgebend, als dem Menschen gegenüberstehendes Gesetz: altteſt. Stufe, vielfach auch in der Kirche (Tertull.), führt zu Gesetzlichk. u. Moralism.; röm.: in der Kirche; 2. der Staat ist maßgebend — das antike Prinzip, der Mensch ist ein *ζῶον πολιτικόν*, Aristot., der ideale Staat Platos; 3. die Natur ist maßgebend: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις*, Zeno, die Stoa; aber die Welt der Stoa ist eine Welt der Nothwendigk., die Tugend also Resignation; 4. die Menschheit ist maßgebend: das moderne Prinzip des Humanism. (Zeller a. a. O., die Menschenwürde), verbunden mit der Gewinnung der Welt für die Menschheit, d. h. mit der Kulturaufgabe — berührt sich mit dem Utilitarismus: die Einheit von Gattungs- u. Einzelwohl — das letzte Ziel des Eudämonism. III. Subjektiv-objektive Systeme, welche jene beiden Einseitigkeiten zu überwinden suchen, 1. mit vorherrschender Immanenz — pantheist. Richtungen. Spinoza: die allgemeine Vernünftigk. (= Nothwendigk.),

Digitized by Google

Hegel: der absolute Geist (seine Verwirklichung im Staat, so zum antiken Prinzip zurückkehrend); mit einseitiger Betonung der Transcendenz — Platos Welt der Ideen u. Ideale (ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν), zu welcher die materielle Welt in Widerspruch steht: Dualismus, Weltflucht, Askese: das Tugendprinzip der Entsinnlichung. — Aber alle diese Prinzipien sind entw. nur formal (Kant, Fichte), also leer u. unproduktiv; oder, wenn material, entw. unsittlich (wie der Hedonismus) oder Bezeichnung u. Begründung einer nur relativen Sittlichk., weil sie den Menschen nicht in s. höchsten Beziehung erfassen; u. wenn auch, so stellen sie doch nur Forderungen auf, sind also gesetzlich u. als solche ohnmächtig.

3. Das Moralprinzip des Christenthums nach der Schrift obj. τὸ πνεῦμα Röm. 8, seine Wirkung: καινὴ κτίσις, subj. die gottgewirkte πίστις, als die Macht des neuen Lebens der Liebe: δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6. Zus.fassend (Joh. 15, 1 Rebe u. Weinstock. c. 17) 1 Joh.: die κοινωνία mit dem Vater u. dem Sohn, die sich erweist im Leben, vor allem in der Liebe, der καινὴ ἐντολή Joh. 13, 34. Dem entsprechend Luther: Die neue Person, „also daß allerwege die Person muß zuvor gut u. fromm sein vor allen guten Werken, u. gute Werke folgen u. ausgehen von der frommen guten Person" (Von d. Freih. eines Christenmenschen. WW. Erl. 27, 191). Die Person aber wird „fromm" menschlicherseits durch den Glauben: „also müssen wir an dem Glauben anfahen" (13, 190). Der Glaube aber macht fromm, indem er rechtfertigt u. damit zugleich der Anfang eines neuen Lebens ist (Lthrdt., Eth. Luthers S. 24—27. Gesch. d. chr.. Eth. II, 13 f.). . So denn auch die erste evang. Ethik von Thom. Venatorius De virtute christiana 1529: aus der virtus fidei folgt die praxis fidei. . Gegenwärtig wird gewöhnl. die Liebe zu Gott, weil „das eigentliche Wesen des Guten", „die lebendige Einheit aller sittl. Forderungen", als das Moralprinzip bezeichnet, „als das zeugende Prinzip eines höheren Lebens", wogegen „das Realprinzip der Sünde" die Selbstsucht sei (vgl. z. B. Jul. Müller, L. v. d. Sünde I, 106. 112 u. A.). Aber das Prinzip der Liebe ist der Glaube. Oder (wie Harleß, v. Oettingen u. A.) die Wiedergeburt. — Das Prinzip ist die Gottesgem.schaft in Chr., welche im rechtf. u. wiedergeb. Glauben persönl. Wirklichk. wird u. im Leben der Liebe sich auswirkt. Dieß aber ist nicht eine bloße Forderung, sondern e. neuer persönl. Heilsthatbestand, welcher die Möglichkeit der entsprechenden sittl. Aufgabe, u. zwar diese in ihrer höchsten Beziehung genommen, in sich schließt, damit zugl. die rechte Form des Willens wie die rechte Selbstbefriedigung, die rechte Subjektivität wie die rechte Objektiv. u. die Einheit beider: so daß sich damit das christl. Moralprinzip als die Wahrheit aller andern erweist.

Digitized by Google

§ 9. Die Disposition der Ethik.

Schleierm., Krit. der bisher. Sittenl. 3. Buch: Krit. der eth. Systeme. Ferner: Ueber die wissenschaftl. Behandlung des Tugendbegriffs (S. W. III, 2) S. 357—359; des Pflichtbegriffs a. a. O. S. 379 ff.; Ueber den Begr. des höchsten Guts a. a. O. S. 446—455 (Jahrbb. der Berl. Akad. 1829 u. 1830). System der Sittenl. S. 71 ff. Dagegen nicht für die christl. Sitte S. 39 ff. 77 ff. Rothe I, 394 ff. Chr. F. Schmid S. 63 ff. Wuttke I, 257 ff. v. Oettingen S. 79 ff. 373 ff. Frank I, 88 ff. § 8. Wundt, Ethik[2] 1892, 539 ff.

Anstatt der äußerlichen oder der einseitigen Eintheilungen der früheren Ethik hat Schleiermacher die Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, als die Lehre von den drei, je das Ganze umfassenden Existenzweisen des Sittlichen, zunächst für die philosophische Ethik geltend gemacht, welche Eintheilung dann auch für die theologische Ethik die herrschende wurde, während er selbst für diese die verschiedenen Formen des christlichen Handelns zum Eintheilungsprinzip machte. Aber jene Eintheilung gibt nur eine Entwicklung der sittlichen Idee, immer von einem andern Gesichtspunkte aus, diese aber nur eine Beschreibung des christlichen Handelns, und zwar nur nach formalen Kategorien. Aus der Aufgabe der theologischen Ethik, Darstellung der christlichen Sittlichkeit zu sein, wird sich naturgemäß ergeben: die Darstellung ihres persönlichen Werdens, ihrer gesinnungsmäßigen Wirklichkeit und ihrer thatsächlichen Erweisung, immer in der Doppelbeziehung zu Gott und zur Welt.

1. Verschiedene Eintheilungen. Von Alters herkömmlich: Allgemeine u. besondere Ethik. So (außer Thom. Aqu., vgl. die Gesch. der Ethik) Stäudlin[1], Daub, Schmid (der allgem. Theil: die Idee des sittlich Guten im Allgem.), auch Martensen: Der 1. (theoret. od. kontempl.) Theil enthält die (theol., anthropol., kosmolog., soteriolog. u. eschatol.) Voraussetzung der christl. Ethik, sodann die eth. Grundbegriffe u. die eth. Welt- u. Lebensanschauung (das höchste Gut, die Tugend, das Gesetz); der 2. Theil will das sittl. Leben in den besonderen u. individuellen Hauptformen seiner Wirklichkeit darstellen, so daß er die Stadien oder Stufen des sittl. Lebens des Christen mit der Lehre von den Mitteln u.

1) Neues Lehrb. 3. Aufl. 1825. Allgem. Moral: von den moral. Gesetzen u. Grundsätzen überhaupt, von dem Guten u. Bösen u. den Pflichten überhaupt: v. den moral. Beweggründen u. Triebfedern, v. d. Freiheit, v. Sünde u. Laster, v. d. Tugend u. Besserung, v. den Gütern u. dem höchsten Gut: v. Gewissen: allgem. Lehre v. den Mitteln zur Tugend u. Besserung oder Asketik. Besondere Moral oder Lehre v. den einzelnen Pflichten u. Tugenden des Menschen: in Bezug auf sich selbst, auf die Thiere u. die leblosen Wesen, Pflichten gegen Gott, gegen andere Menschen in besonderen Zuständen, Verhältnissen, Ständen, Gesellschaften; besondere christl. Asketik (Gottesdienst u. s. w., Gebet).

Digitized by Google

Hindernissen (Pädagogik u. Asketik) vor Augen führt, demnach im Unterschied v. allgem. Theil nicht von der sittl. Welt, sondern von der einzelnen Persönlichk. den Ausgang nimmt — eine mehr bequeme als wissenschaftl. Methode. — Eintheilung in Ethik, Asketik u. Kasuistik (Sailer), oder in Ethik u. Asketik (Flatt, de Wette), oder in Elementarlehre — Dogmatik u. Asketik — u. Methodenlehre — Katechetik u. Kasuistik — (Kant, wogeg. Schleierm., Kritik S. 424 ff.). Die Ethik soll das Wesen des sittlich Guten entwickeln, die Kasuist. die Anwendung des Sittl. auf einzelne schwierige Fälle zeigen, die Asketik die Art darstellen, wie die christl. Gesinnung u. Handlungsweise überhaupt oder in einzelnen Richtungen in dem Subjekt selber hervorzurufen u. zu fördern ist. Vgl. hierüber u. hiegeg. Schmid S. 63 ff. Die Ethik hat Kasuistisches (als Anwendungen) u. Asketisches (als Seiten des sittl. Verhaltens); aber das sind nicht besondere Theile der Moral. Die Wahrheit dieser Eintheilung wäre: Prinzipienlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre. Und so wurde denn die Ethik in der Regel als Tugend- oder als Pflichtenlehre behandelt. Scho nz. B. Thom. Venat. 1529 de virtute christ. Chyträus 1555 virtutum descriptiones. Hieron. Weller 1552 de officio ecclesiast. polit. et oecon. u. s. w. Vollständiger Marheineke als Gesetzeslehre, Tugendlehre u. Pflichtenlehre, u. zwar die Pflicht in Bezug auf den Leib u. das leibl. Leben, in Bezug auf die menschl. Seele u. in Bezug auf den Geist — den subjekt. Geist (Pflicht der Wahrhaftigk., des sittl. Selbstbewußtseins, der Liebe); den objektiven Geist (Familie, Staat, Kirche), u. den absoluten Geist (die christl. Gemeinschaft, den christl. Kultus, die christl. Reformation) — im Anschluß an Hegel.

2. Schleiermachers Eintheilung der philos. Moral in Güter-, Tugend- u. Pflichtenlehre, auch auf die theol. Ethik übertragen von Schwarz, Rothe (I, 401 „es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleierm.s, nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in dieser dreifachen Gliederung ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag"), K. Werner (kath.), gefordert von Dorner u. s. w., bekämpft von Wuttke I, 257 ff., v. Oettingen II, 79 ff. 116 ff., v. Hofmann S. 80 ff., Frank I, 90 f. Da das Sittliche nach Schleierm. in der Einigung von Vernunft (Rothe: Persönlichk.) u. Natur besteht, so erscheint es entweder als wirkliches Einssein im Gut, oder als die Einigung hervorbringende Kraft in der Tugend, oder als Verfahrungsweise der Hervorbringung in der Pflicht — jedes der drei den ganzen Begriff des Moralischen in sich schließend u. nur immer je unter e. andern Gesichtspunkt darst. (vgl. das Nähere bei Rothe I, 396 ff.). Aber eben deßhalb ist das keine Eintheilung im eigentl. Sinn; u. war auch nicht von Schleierm. für die christl. Sittlichk. gemeint. Die theol. Ethik („Christl. Sitte") beschreibt bei ihm das durch die Gemsch. mit dem Erlöser bedingte Handeln 1. als wirksames, u. zwar als wiederherstellendes oder reinigendes (Kirchenzucht u. Kirchenverbesserung, Hauszucht, Strafgerechtigk. u. Staatsverbesserung) u. als verbreitendes (in Bezug auf Geschlechts-

Digitized by Google

gemsch., Kirchengemsch., den Staat), 2. als darstellendes Handeln: in der innern Sphäre, d. h. der Kirche (Gottesdienst im engeren, Gottesdienst im weiteren Sinn: Tugend der Keuschh., Geduld, Langmuth, Demuth), in der äußeren oder der allgemein geselligen Sphäre (geselliges Zus.sein, die Kunst, das Spiel). Aber das ist falsche Beschränkung auf das Handeln u. nach abstrakten Gesichtspunkten. Vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 625 ff.

3. Andere neuere Eintheilungen. Harleß: Heilsgut, Heilsbesitz, Heilsbewahrung — gewissermaßen eine christl. Korrektur der Schleierm. Eintheilung. Aber z. B. Gewissen u. Gesetz gehören nicht zum Heilsgut, u. die Aufgabe des Christenlebens ist nicht bloß Bewahrung. — Wuttke: 1. das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde, 2. die Verkehrung des Sittl. in der Sünde, 3. das sittl. Leben in seiner Erneuerung. Aber das 1. ist e. Abstraktion, das 2. kann nicht ein Haupttheil sein, u. die Eintheilung im Einzelnen ist zu zersplittert. — Vilmar legt den sittl. Lebensprozeß zu Grunde: 1. Lehre v. der Sünde (Krankheitsgeschichte), 2. L. v. d. Wiedergeburt u. Bekehrung (Heilungsgesch.), 3. L. v. d. Heiligung (Genesungsgesch.). Wie bei Wuttke ist der 3. Theil die Hauptsache des Ganzen, kommt aber besonders dem 1. gegenüber zu kurz u. ist zu wenig systematisch durchgeführt; das Gebet u. das kirchl. Verhalten aber unter den Gesichtspunkt der „christl. Disziplin" zu stellen, ist zu äußerlich. — Systematischer schildert v. Oettingen das Heilsleben des Christen zuerst in s. inneren Entwicklung im Organism. des Reiches Gottes, sodann in s. prakt. Bethätigung innerhalb der konkret geschichtl. Gemeinsch.formen immer in den drei Stufen der Geburt, der Lebensbewegung u. der Vollendung — entsprechend der Dreiheit von Glaube, Liebe, Hoffnung. Die letztere Parallele erscheint künstlich, u. in den Gemsch.kreisen wird die allgemein menschl. Gemsch. vermißt. v. Hofmann unterscheidet zwischen der Gesinnung des Christen u. ihrer Bethätigung, u. zwar unmittelbar gegen Gott (im Gebet) u. mittelbar in Bezug auf die Gemsch.kreise (Kirche, Haus, Staat, Menschheit), in denen der Christ steht. Dieß ist richtig u. nur durch e. begründenden ersten Theil zu ergänzen, statt dessen Hofm. dogm. Voraussetzungen bringt, weil ihm Dogm. u. Eth. e. einheitl. System bilden. Frank bestreitet I, 96 f. die Sonderung zwischen Gesinnung u. Werke, weil diese nur als Aeußerung der Gesinnung Werth u. jene den Trieb der Aeußerung habe. Damit wird aber der Unterschied der beiden Welten der innern Gesinnung u. des äußern Handelns nicht aufgehoben. Frank setzt dafür „das freie Werden des Menschen Gottes" 1. in seinem Wesen u. in s. Beziehung auf sich selbst, 2. in s. Beziehung auf die geistl. Welt, 3. in s. Beziehung auf die natürl. Welt. Aber wenn auch das Christenleben stets ein Werdendes ist, so unterscheiden wir doch ein Werden des Werdenden von dem des Seienden u. ein Handeln von Werden u. Sein. Weitere Eintheilungen s. in der Gesch. der chr. Ethik.

4. Die Disposition. Da die theol. Ethik Darstellung des sittl. Lebens des Christen ist, so ergibt sich daraus die Dispos. nach den allgem. Kategorien

Digitized by Google

des Lebens: Werden, Sein u. Handeln. Demnach I. die christl. Sittlichk. in ihrem Werden, u. zwar, da das Resultat dieses Werdens der Christ ist, in ihrem persönl. Werden; der Christ aber ist die höhere Wirklichk. des ursprünglich Angelegten, also: 1. die schöpfungsmäßige Grundlage — der Mensch als Natur- u. als Personwesen, im Verhältniß zur Welt u. zu Gott; 2. der Stand der sündigen Gebundenheit; 3. der Stand der gesetzl. Unfreiheit; 4. die Erneuerung zum Stand der sittl. Freiheit, u. dem entsprechend: das Wesen der christl. Sittlichkeit. II. Die christl. Sittlichk. in ihrer Wirklichkeit, u. da diese wesentlich eine innere ist: als tugendhafte Gesinnung: gegen Gott — die Tugend der Liebe u. ihre Mannigfaltigkeit; gegen die Welt, sofern sie gottgemäß u. gottwidrig ist. III. Die christl. Sittlichkeit in ihrer thatsächlichen Erweisung, als Bethätigung des Christen 1. in Bezug auf sich selbst, als Voraussetzung aller übrigen; 2. unmittelbar gegen Gott, im Gebet; 3. mittelbar, in der kirchl. Gemeinschaft; 4. in der Familiengemsch.; 5. in der staatl. Gemsch.; 6. in der allgemein menschl. Gemsch.

III. Geschichte der christlichen und theologischen Ethik.

Außer den Einleitt. bes. b. Wuttke, Handb. der chr. Sittenl. 3. Aufl. I, 17—242. Wendt, Einl. in d. Eth. Lpz. 1864. Dorner, P. R.-E.² IV, 355 ff. Stäudlin's Arbeiten zur Gesch. der Eth.: Gesch. der Sittenl. Jesu. 4 Bde. Gött. 1799—1823. Gesch. der chr. Moral seit d. Wiederaufleben der Wissch. 1808. Gesch. der philos., ebr. u. chr. Moral 1816. Dazu eine Reihe einzelner Monogr. (üb. Eid, Ehe, Gewissen). De Wette, Chr. Sittenl. 2 Th. 1819. Feuerlein, Die Sittenl. des Christenth. in ihren gesch. Hauptformen. Tüb. 1855. Zöckler, Krit. Gesch. der Askese. Frkf. a. M. u. Erl. 1863. Westmann, Gesch. der chr. Sitte I. 1880. II. 1882. Gaß, Gesch. der chr. Eth. I. II, 1. 2. Berl. 1881. 86. 87. Theob. Ziegler, Gesch. d. chr. Ethik. Straßb. 1886. K. Köstlin, Gesch. d. Eth. Bd. I. Tüb. 1887. Luthardt, Gesch. der chr. Eth. 2 Bde. Lpz. 1888. 1893. F. Jodl, Gesch. der Eth. in der neueren Philos. I. Stuttg. 1881.

§ 10. Geschichte der christlichen Ethik vor der Reformation.

A. Die alte Kirche. 1. Die Moral der vorkonstantinischen Kirche.[1] Ein erster Abriß der christl. Moral: die „zwei Wege" (des Lebens u. des Verderbens) am Anfang der *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (Bryennios 1884 u. A.) u. am Schluß des Barn.briefs — schon Einfluß jüdischer Gesetzlichk. auf Kosten der paulin. Erkß. Die Schriften der App. Väter

1) A. Ritschl, Die Entstehg. der altkath. K. 2. Aufl. 1857.

Digitized by Google

enthalten th. Schilderungen, th. Ermahnungen zum Leben des Glaubens u. der Liebe, sowie der Hoffnung u. Furcht, sammt den Tugenden der Demuth, des Gehors.s, der Friedfertigk. Am stärksten moralisirend der Hirt des Hermas[1], sittl. Ermahnungen unter dem Gesichtspunkt der Buße u. bevorstehenden Vollendung der Kirche, e. eth. Reaktion geg. bereits eintretende Laxheit, mit den Anfängen der gesetzl., asket. u. montan. Verirrung. Justin[2] Apol. I, 15—17: Die Erhabenh. der christl. Moral in den sittl. Forderungen Christi an die Gesinnung; das Christenth. ist wie die höhere Philos., so das neue u. doch uralte vormos. Gesetz der Freih. u. Liebe; mit Gefahr der falschen Moralisirung des Christenth., Tatian als rigorist. Weltentsagung (Orat. ad Graec. c. 11). — Klemens Alex.[3] († c. 220), wesentl. Ethiker. Der sittl. Grundged. seines dreitheil. Werkes (*Λόγος προτρεπτικός, Παιδαγωγός, Στρωματεῖς*): „Die stufenweise Hinanbildung des Menschen zur Vollkommenh." (Paed. I, 1). Der „Pädagog" (3 BB.) ein Entwurf einer prakt. christl. Sittenlehre in Vorträgen für Katechumenen. Die Gesch. e. vom Log. geleitete Erziehung auf die volk. Offenb. desselben durch die Stufe der griech. Philos. wie des atl. Gesetzes hindurch. Nach der volk. Offenb. in Chr. ist die Kirche die Erziehungsanstalt für die Einzelnen. Der Päd. bezeichnet den Weg der christl. Lebensordnung u. Zucht, die Strom. die Höhe des Weisen u. sr. entspr. Sittlichk. Daher erklärt sich, daß, obgl. Kl. Glaube u. Taufe als die triebkräftige Wurzel u. das genet. Prinz. des Christenlebens kennt (Paed. I, 6 p. 113 sqq. ed. Potter), er doch im Päd. die Gesetze u. Gebote des Logos als den nächsten Weg zum Himmel bezeichnet (I, 3) u. sich in den Vorschrr. des äußeren Lebensverhaltens u. der Sitte — der christl. *εὐταξία* (III, 12 p. 303) — bewegt, während die Strom. die Gottähnlichk. (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*) als d. Ideal schildern (IV, 6 p. 576 sq.; 22, p. 626; VI, 9 p. 776; 14, p. 798), wie sie durch die Offbrg. des Logos ermöglicht, mit Hülfe der Gnade erreicht wird, u. wesentl. in der von d. Liebe untrennb. Anschauung Gottes besteht (*μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ* VII, 7 p. 859 u. ö.), welche *ἕξις γνωστική* in der *ἀπάθεια* erhaben ist über d. Affekte des sinnl. Lebens (VI, 9, p. 775 sqq. u. ö.). Trotz der Einwirkg. platon. u. bes. stoischer Gedanken bewahrt Kl. den Blick f. d. posit. Verhß. des Christenth. gegenüber der Wirklichk. des Lebens. Dieß zeigt sich schon in s. Gegens. zur sittl. Denkweise der Gnosis, welche die letzten Konsequenzen des antiken Intellektualismus zieht, indem sie Sittlichk. mit Geistigk., die Erlösg. mit der Entsinnlichg.

1) Zahn, Der H. des H. Goth. 1868. Uhlhorn, P. R.-E.² VI, 9 ff. — 2) M. v. Engelhardt, Das Christenth. J. d. M. Erl. 1878 u. P. R.-E.² VII, 318 ff. A. Stählin, J. d. M. u. s. neuester Beurtheiler. Lpz. 1880. — 3) H. Reuter, Clem. Alex. theol. moral. capitum selectorum particulae. Vratisl. 1853. Merk, Cl. Alex. in s. Abhängigk. v. d. griech. Philos. Lpz. 1879. Gegen dessen Ueberspannung: Winter, Zur Ethik des Cl. v. Al. [spez. mit Bez. auf die Ehe] in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, S. 180 ff. Derſ., Die Lehre des Al. Cl. von den Quellen der sittl. Erkenntniß in Luthardts Jubil.schr. Lpz. 1881, S. 99–137. Derſ., Die Ethik des Cl. v. Al. Lpz. 1882. Jacobi, P. R.-E.² III, 269 ff.

Digitized by Google

identifizirt, die sittl. Aufg. also in d. völlige Askese od. auch in d. Gleichgültigk. geg. die Sinnlichk. überh. setzt, u. so das Ethische naturalisirt. Von da aus polemisirt Kl. dann auch geg. einseitige Askese auch bei Katholikern, urtheilt gesund v. d. Ehe (Str. II, 23), vom Fasten (VI, 12, p. 791), bes. treffl. aber über d. Stellg. des Christen zum ird. Besitz in s. schönen Schr.: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; er stellt überh. der *θεωρία* als dem Höchsten die *ἐνέργεια εὐποιΐας* als ihren Schatten (*σκιά* VII, 13 p. 883) zur Seite (Str. IV, 6 p. 581; 16 p. 607; VI, 14 p. 797 u. ö.). So berühren sich die antik. Bildgs.ideale mit dem neuen Leben in Gott, wie es mit J. Chr. in d. Welt gekommen ist. Stärker ist das Bewußtsein vom Unterschied der antik. u. der christl. Moral, aber auch die Betong. des asket. Moments bei Origenes[1] († 254). So im Urtheil über d. Ehe (c. Cels. I, 26) u. über d. höhere Moral der consilia (Comm. in ep. ad Rom. p. 707 ed. de la Rue). *Περὶ εὐχῆς σύνταγμα* (de oratione, ausgehend in eine Auslegg. des V. U.) zeichnet c. 28 die verschiedenen Pflichtenkreise 1. geg. d. Brüder, im engeren u. weiteren Sinn, 2. geg. uns selbst, Leib u. Seele, 3. geg. Gott, Christus, den hl. Geist; dann die bes. Pflichten: der Wittwe, des Diakons, Presbyters, Bischofs, des Mannes u. der Frau geg. ein. Sein falscher Spiritualism. zeigt sich in s. Verwerfg. des Gebets um Irdisches (c. 8. 13. 17. 21) u. der Deutg. der 4. Bitte v. der Eucharistie (c. 27). *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος* (Exhortatio ad martyrium): die Taufe ist Verpflichtg. zum Kampf f. d. Frömmigk., das Martyrium die Höhe dieses Kampfs, eine zweite Taufe zur Vergebg. der Sünden, auch andern zu gute kommend (c. 30). Noch weiter auf dieser Bahn ging des Orig. Schüler u. späterer Gegner Methodius[2] († 311), Bischof v. Olympus, später von Tyrus, der in s. noch origenistischen Schr. *Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας* (Convivium decem virginum) platonisch spiritualistisch u. dualistisch den Leib als Kerker u. Schranke der Seele ansah, daher in der Jungfräulichk. das höchste Tugendideal u. in der möglichsten Vernichtg. der Sinnlichk. das Ziel des sittl. Strebens erblickte — später aber das allerdings zurücknahm. In anderer Weise knüpft Orig. Schüler Gregorius Thaumaturgos[3] in s. Dankrede an Orig. *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος* die christl. Eth. an d. antike an, sofern diese erst in jener ihre Wahrh. finde.

Die griech. K. verfolgte die Bahn des Spiritualism. u. der Askese u. die Pflege der myst. Stimmung.

Die Abendländer unterscheiden sich v. den Griechen wie durch d. stärkere Betong. des Geg.satzes zw. dem neuen christl. Denken u. Leben u. dem heidnischen, so durch den mehr prakt. u. nüchternen Geist in ihrer Moral, durch d. Hervorhebg. des eigtl. eth. Moments des Willens u. des Handelns st. der Hervorhebg. der Erkß. u. der myst. Kontemplation b. den

1) Redepenning, 2 Bde. Bonn 1841. 46 (bes. II, 32 ff.). Möller, P. R.-E.² XI, 92 ff. — 2) Möller, P. R.-E.² IX, 724 ff. Gottfr. Fritschel, M. v. Ol. u. s. Philos. Inaug.-Diss. Lpz. 1879. — 3) Ryssel, Gr. Th. Lpz. 1880.

Digitized by Google

Griechen, u. durch d. stärkere Betong. der Erlösgs.gnade, die ihre Stätte im Organism. der K. hat; im Zush. damit daher auch durch den mehr obj. kirchl. Char. der Moral. Irenäus[1] († c. 202) im Gegs. zu einem gnostischen Antinomism., welcher das äußere Handeln f. gleichgültig erklärt u. allen obj. Unterschied zw. gut u. bös aufhebt (I, 25, 4. II, 32), betont v. seiner heilsgeschichtl. Betrachtgsweise aus (vgl. adv. haer. I, 10, 3) gegenüber der Marcionitischen Gnosis den geschichtl. Zush. des A. u. N. T.s auch f. d. sittl. Denkweise in beiden, so daß das Christenth. als das neue, innere Gesetz der Liebe u. der Freih. (III, 10, 2. 13, 3. 33, 14. IV, 12, 4. 13, 2. 3) erscheint. Dies neue sittl. Leben wurzelt im Geist der Wiedergeb. u. Erneuerg. (III, 17, 1. V, 9, 1), der s. Stätte in der Kirche hat. Der fruchtbarste Schr.steller in eth. Monographien ist Tertullian[2] († 220) sowohl vor als in s. montanist. Periode. Als vormontanist. werden außer Apologeticum gelten dürfen: Ad martyres; De spectaculis (geg. d. Theiln. an öffentl. heidn. Schauspielen); De idololatria (geg. jede Theiln. an heidnischem Wesen, z. B. auch in Verfertigg. heidnischer Götterbilder); De patientia; De oratione (Erklärg. d. V. U.); De poenitentia; Ad uxorem (Ermahng. an s. Frau, nach s. Tode nicht wieder zu heirathen wegen Bedenklichk. der 2. Ehe; mit der berühmten Schilderg. des Glücks der christl. Ehe, dieser „Kirche im Kleinen": II, 8. 9); De cultu feminarum. Als montan.: De corona (die Bekränzg. u. der Soldatenstand überh. sind mit d. christl. Bekß. unverträgl.); De fuga in persecutione (d. Flucht bei Verfolggen ist unerlaubt, geg. die Katholiker); Scorpiace (d. h. Gegengift geg. den Skorpionenstich: die Verdienstlichk. des Martyriums, geg. d. Gnostiker); De virginibus velandis (die Jungfrauen sollen beim Gottesdienst nie unverschleiert erscheinen); De exhortatione castitatis u. De monogamia (unbedingte Verwerfg der 2. Ehe); De pudicitia (verwirft die in der Schr. De poenitentia aufgestellten milderen Grundsätze; die K. hat nicht das Recht, Todsünden zu vergeben); De jejunio (Vertheidigg. der montan. Praxis hinsichtl. des Fastens geg. d. Psychiker, d. h. Katholiker). Wie das Gesetz Christi das altest. Gesetz vervollkommnet, sofern es nicht bloß die That, sond. auch den Willen fordert od. verbietet, so bringt die Offbrg. des Paraklet die Stufe der Vollendg. in der disciplina. Von diesem neuen Lebensprinzip nun aber fordert Tert., daß es das ganze Leben umfasse; aber nicht sowohl im Sinne positiver Durchdringg. u. Aneigng., als vielmehr schroffen Geg.satzes u. rigorist. Absonderg. v. d. Welt, je länger je mehr auch v. d. kath. K. Dieser montan. Geist drohte das Christenth. zur engen Sekte zu machen u. seine Weltmission zu vernichten.

1) Erbkam, De principiis ethicis s. Iren. Regiom. 1856. — 2) Neander, Antignostikus, Geist des T. u. Einl. in s. Schrr. Berl. (1825) 1849. Hesselberg, T. Lehre. 1. Bd. Leben u. Schrr. Dorp. 1848. Hauck, T. Leben u. Schrr. Erl. 1877. Ueber die unsichere Vertheilg. u. Reihenfolge v. T.s Schrr. vgl. bes. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tert. Gott. 1852. Bonwetsch, Die Schrr. T.s nach d. Zeit ihrer Abfassg. Bonn 1878. Ferner: Hauber, T.s Kampf geg. d. 2. Ehe. St. u. Kr. 1845. S. 617 ff. Nielsen, T.s Ethik (dän.). Kjöbenhavn 1859. Ludwig, Inaug.-Diss. Lpz. 1885.

Digitized by Google

In. Cyprian[1] († 258) reagirte der kirchl. Geist geg. jene pietist. Enge u. Schwärmerei. Er übersetzte Tert. ins Kathol., indem er die montan. Gesetzlichk. zur Gesetzlichk. der episkopal verfaßten K. machte u. den Rigorism. Tert.s ermäßigte. Viel moralischer Stoff ist in C.s Brr.; ferner in De habitu virginum (geg. üppigen Schmuck, u. v. d. hohen Würde der Jungfrausch., gleich nach der des Martyriums); De mortalitate; De eleemosynis (Verdienstlichk. des Almosengebens: durch gute Werke, bes. durch Alm., werden die nach der Taufe begangenen Sünden getilgt c. 2 ff.); De oratione (mit der betr. Schr. Tert.s verwandt, ausführlicher u. verständlicher); De bono patientiae (Ueberarbeitg. der Schr. Tert.s De pat.); De zelo et livore (der Neid stammt vom Teufel, welcher durch Neid gefallen, u. ist e. Quelle vieler Sünden). Wahrscheinl. unecht sind De spectaculis; De bono martyrii; De disciplina et bono pudicitiae. Die Sittlichk. hat kirchl. Char.: sie ist Gehors. geg. d. einheitl. vers. K., Schisma u. Ketzerei das schwerste Verbrechen. Laktantius[2] († c. 330) behandelt eth. Stoffe in den späteren BB. seiner Institutiones (IV. de vera sapientia. V. de justitia. VI. de vero cultu. VII. de vita beata); sowie in der Epitome der Institutionen. Erst d. Christenth. habe die wahre Erkß. des höchsten Guts, das beste Ziel, den sittl. Weg dazu u. d. sittl. Kraft in der selbstlosen Liebe gezeigt u. gebracht. Die christl. Frömmigk. ist wesentl. Verzicht auf d. Irdische um des Himmlischen willen, die Ehelosigk. sittl. werthvoller als die Ehe u. s. w. Von den dem Zeno v. Verona zugeschr. 93 Traktaten (ungew. ob der 2. Hälfte des 3. Jh. oder dem 4. Jh. angehörig) handeln besonders versch. Traktate des 1. B. eth. Materien ab, auf ein prakt. Christenth. dringend, gegenüber einem Christenth. der Worte u. des Streites; aber so, daß auch hier der Gegens. zw. dem Fleische u. dem Geist aus dem Ethischen in das Physische verkehrt wird.

Der neue sittl. Geist prägt sich in dieser Per. vor allem in der Tugendlehre aus, welche theils die antik. Tugenden herübernimmt, um zu zeigen, wie sie erst auf dem Boden des Christenth. ihre rechte Verwirklichg. finden; theils in Gl., Liebe u. Hoffng. die neuen christl. Tugenden aufzeigt, an welche sich dann bes. die der Wahrhaftigk., Demuth u. Keuschh. reihen. Als das Mittel, sich in diesem neuen Leben zu erhalten, wird bes. das Gebet betont. Aber schon beginnt die werkmäßige Veräußerlichg. der Sittlichk., die Anschaug. v. d. Verdienstlichk. der Werke, bes. des Fastens, Alm. u. Martyr., u. die Unterscheidg. einer doppelten christl. Moral. Die Verhsse. des natürl. Lebens, bes. Ehe u. Familie, erfahren e. neue sittl. Würdigg.; aber nicht ohne daß sich ein falsch asket. Geist geltend macht. Dem staatl. u. öffentl. Leben überh. gegenüber wird vorzugsw. das Moment der Zurückgezogenh. betont, welcher jedoch e. reiche Bethätigg. auch der allgem. Liebe zur Seite geht.

1) Böhringer, Biogr. I, 2. 2. Aufl. S. 813—1039. Rettberg, C. Gött. 1831. Fechtrup, Der heil. C. 2 Th. Münster 1878. 79. Gaß a. a. O. S. 72 ff. — 2) Heinig, Die Eth. des L. Inaug.-Diss. Grimma 1887.

Digitized by Google

2. Die Moral der nachkonstantinischen Kirche.[1] a. Die griech. Kirche. Athanasius († 373), e. Freund u. Beförderer des asket. (*Περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως*), bes. des mönch. Lebens durch s. einflußreiche Schr.: Vita Antonii, bald nach 356 (Antonius' Tod), nach gewöhnl. Ansicht 365 verfaßt (von Weingarten, „Der Urspr. des Mönchth.", wohl mit Ungrund dem Athan. abgesprochen), in der Vorr. als ein für Mönche angemessenes Vorbild der Askese (*μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν*), v. Greg. v. Naz. (Or. 21, 5) als „e. Gesetzgebg. des mönch. Lebens in Gestalt der Geschichte" bezeichnet. Der Mönch erscheint als d. Ideal des Christen, zugl. die Verwirklichg. des antiken, stoischen Ideals (vgl. c. 14), Sittlichk. als Entsinnlichg., e. im Grunde auf Dualism. ruhender Spiritualism. (s. c. 45. 47). — Von Ephräm dem Syrer existiren viele Homilien u. s. w. moral. Inhalts u. asket. Geistes. — Basilius d. Gr. († 379) enthält Ethisches in s. Homilien u. Reden: über d. Tugenden u. Laster, Almosen, Reichth. u. Armuth, Habsucht, Fasten u. s. w., wie in seinen *Ἀσκητικά*, relig.-moral. Schrr., wozu auch die *Ἠθικά* gehören: (80) längere u. kürzere Regeln s. d. Bruderschaftsleben. Er ist entschiedener Vertreter des asket. Geistes u. eifriger Beförderer des (veredelten) Mönchth., „des antizipirten Lebens der Engel" (Constit. monasticae; vgl. *Περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν* ep. 22, opp. Ben. III, 98). Ueber d. kirchl. Disziplin handeln s. 3 „kanonischen" (zur Bedeutg. von Kanones erhobenen) Brr. an den Bisch. Amphilochus v. Ikonium über d. Kirchenzucht. Seine Fürsorge f. d. Armen u. Elenden bezeugt s. große Anstalt vor den Thoren von Cäsarea (Armenhaus, Hospital, Hospiz), „eine neue Stadt" (Greg. Naz.); überh. ein nachdrückl. Prediger der Nächstenliebe u. insonderh. auch f. die Sklaven u. geg. ihren gesetzl. berechtigten Verkauf eintretend. — Mit bedeutendem Nachdruck vertritt die beschaul. Askese als Steigerg. des platon. Ideals s. Bruder Gregor v. Nyssa († 394). So in seiner Schr. *Περὶ τοῦ βίου τῆς μακαρίας Μακρίνης, τῆς ἰδίας ἀδελφῆς* (eine Verherrlichg. der Jungfräulichk.), wo er als das höchste die *ἐμφιλόσοφος καὶ ἄϋλος τοῦ βίου διαγωγὴ* bezeichnet, e. von allen Sorgen u. Banden des Irdischen gelöstes Leben, die *ἀγγελικὴ καὶ ἐπουράνιος ζωή*. Ferner *Περὶ παρθενίας* (über d. eheloſen Stand) will eine Schilderg. des *κατὰ φιλοσοφίαν βίος*, d. h. des beschaul. Lebens geben; das Ideal ist *τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν*, „auf den Taubenflügeln der Seele zum Himmel reisen"; also e. Leben nur des Geistes führen, in Selbstreinigg. u. Selbstbefreiung der Seele, unterstützt vom Wirken der göttl. Gnade, wozu Eheloſigk. der beste Weg, nach dem Vorbild des Elias u. Joh. des T. in der Wüste — ein edler christl.

1) Harnack, Das Mönchth., s. Ideale u. s. Gesch. 4. Aufl. Gieß. 1895. H. Weingarten, Der Urspr. des Mönchth. im nachkonstant. Zeitalter. Gotha 1877 (geg. ihn: Hase, Jahrb. f. prot. Theol. VI, 418 ff. Gaß, Gesch. der chr. Eth. I, 122 ff. Lipsius, Prot. K.-Z. 1877 Nr. 38 f. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1878, 1) u. P. R.-E.² X, 758—792.

Digitized by Google

Enthusiasm., aber doch e. falsche Geistigk., welche Sittlichk. mit Entsinnlichg. identifizirt. Aehnlich auch in s. übrigen Schrr. Stärker wird die Nothwendigk. der Sündenvergebg. betont in den 5 Reden auf d. Gebet: *Εἰς τὴν προσευχήν*, einer Auslegg. des V. U. — Gregor v. Naz. († c. 390) behandelt Ethisches in vielen seiner Predd. u. Brr. Die Askese war „seine Braut", d. „Mönchth. ihm das Ideal", „die Philosophie" *κατ' ἐξοχήν*. Die Wechselfälle u. Stürme des polit. Lebens ließen das Mönchth. als den Hafen der Ruhe u. als den Vorschmack des Himmels erscheinen. So fanden die Empfehlgen desselben einen empfängl. Boden. Makarius d. Gr. († c. 390), 50 Homilien, Ermahngs.reden an d. Mönche, über Askese u. christl. Vollkommh. auf dem Wege der Entsinnlichg. gelange man zur Gemsch. des göttl. Wesens. Sein Schüler Evagrius aus Pontus ward von der Liebe zum „philos." Leben zu den nitrischen Mönchen in Aegypten geführt. Nilus, der s. angesehene Stellg. in Konstant. mit dem Sinai vertauschte, verfaßte Brr. u. zahlreiche Schrr. moral. u. asket. Inhalts, viele Sentenzen, christianisirte Epiktets Enchiridion f. seine Mönche (z. B. statt Sokrates setzt er Paulus). Die Mönche sind die wahren Philos. u. Nachfolger Chr. u. der App.; Abwendg. von allem Sinnlichen ist d. Mittel der seelischen Befreig. u. Einigg. mit Gott; genießende Betrachtg. ist das Ziel des Kampfes, welcher den Geist zur Herrsch. bringt. Chrysostomus[1] († 407), in s. c. 1000 Reden sehr reich an eth. Stoff, würdigt auf der e. Seite mit eindringender Weltkenntniß die Aufgaben des thätigen Lebens, feiert bes. das Gebet, schildert die Nichtigk. irdischer Größe u. Freude, die verderbl. Wirkgen der Leidenschaften u. s. w.; ist aber auf der a. Seite e. Lobredner der Mönchsaskese: *Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν εἰσάγουσιν* (adv. oppugnatores vitae monasticae, ll. III), De virginitate De comparatione regis et monachi: „der Mönch ist der wahre König" ꝛc., Repräsentanten des Mönchth. als des wahren prakt. Christenth. od. der Philos., nach dem Vorbild Joh. des Täufers in möglichster Bedürfnißlosigk., sind Isidorus v. Pelusium (c. 450), in s. etwa 2000 Brr.; Theodoret († 457) in seinen Biographien v. Mönchen u. Einsiedlern (Historia religiosa) zur Verherrlichg. des asket. Lebens; Johannes Klimakus (Abt eines Klosters auf dem Sinai, † 606), so genannt v. seiner *Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου*, welche in 30 Sprossen der Leiter — entsprechend den 30 Jahren Christi bis zu seiner Taufe — die versch. inneren Zustände u. Vorgänge beschreibt, in denen die Seele v. der Lossagg. v. d. Welt an durch das Schweigen hindurch zur Einigg. mit der göttl. Lichtnatur gelange. Spekulativer Maximus der Bekenner († 662), der s. Staatsstellg. am byzant. Hofe mit dem Mönchth. vertauschte aus Enthusiasm. f. dieses höhere Leben der „göttl. Philosophie". Zu seinen asket.-eth. Schrr. gehört: *Λόγος ἀσκητικός* (liber ad pietatem exercens), über d. vornehmsten Pflichten

1) Neander, Der h. Chr. u. die K. bes. des Orients in dessen Zeitalter. 3. Aufl. Berl. 1848. Böhringer, Biogr. IX. 1876.

Digitized by Google

des geistl. Lebens, mit den *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*: 400 Sentenzen meist eth. Inhalts, sowie ähnlichen Sentenzensammlgen, wie sie damals vielfach veranstaltet u. bes. in Klöstern gebraucht wurden. Aus der Herrsch. der *πάθη* soll sich der Mensch durch Praxis u. Gnosis zur myst. Einigg. mit Gott erheben. In ihm vereinigt sich die asket. Myst. des ägypt. u. a. Mönchth., die auf stoische Wurzeln zurückgeht, mit der spekulat. Myst. des Dionysius Areopagita[1] (wahrscheinl. aus dem 4. Jh., im 6. Jh. bekannt), welche im Neuplatonism. wurzelt. Um die Seele durch Reinigg., Erleuchtg., Vollendg. zu Gott zurückzuführen, theilt sich ihr das in Christo in irdische Wirklichk. eingetretene Göttliche mit in den kirchl. Weihen. So verknüpft diese Spekulation den Prozeß der subj. Gottverähnlichg. mit der kultischen Ordng. der K. In dieser Myst. aber geht die eigentliche sittl. Aufgabe des Lebens unter.[2]

b. Die abendl. Kirche hält viel entschiedener diese sittl. Aufg. des Lebens fest, wenn auch in der Gestalt kirchl. Gesetzlichk. u. Werkmäßigk. Ambrosius († 397), eine altrömische Natur u. e. eth. Charakter, schrieb außer einzelnen Abhdlgen.: De poenit. ll. II, De virginibus ad Marcellinam sororem ll. III, De viduis, De virginitate u. s. w., bes. die einflußreiche Schr. De officiis ministrorum ll. III, ein Seitenstück zu Ciceros Schr. De officiis[3], zunächst f. Kleriker, dann aber auch f. d. Christen überh. Die 4 Kardinaltugenden (virtutes principales) finden ihre höhere Erfüllg. in der christl. Moral u. in ihrer Beziehg. alles Lebens nicht bloß auf den Staat od. auf die ratio, sondern auf Gott (pietas est fundamentum omnium virtutum I, 17, 126) als das summum bonum. In dieser relig. Sittlichk. des Christenth. aber wiederholt sich der stoische Unterschied zw. mittleren u. höheren Pflichten (medium u. perfectum) in den beiden Stufen der Gebote u. der Rathschläge (wozu auch die Uebung der Feindesliebe, freiw. Fasten, verborgene Wohlthätigk. — misericordia perfectos facit, quia imitatur perfectum patrem I, 11, 38 — gehören). Augustin[4] († 430) ist der entsprechendste Ausdruck der abendl. Richtg., auf der e. Seite

---

1) Möller, P. R.-E.² III, 616 ff. — 2) Preger, Gesch. der Mystik I, S. 150 ff. — 3) Vgl. Bittner, Commentatio de Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris. Braunsb. 1849. Hasler, Ueber d. Verhß. der heidn. u. christl. Eth. auf Grund einer Vergleichg. des cic. Buchs u. s. w. Münch. 1866. Leitmeier, Apologie der christl Moral ꝛc Münch. 1866. Dräseke in der Rivista di filolog. eccl. IV. Turin 1876. Raab, Ueber die Grundlagen des Sittl. nach Cic. u. Ambr. Vergleichg. ihrer Schrr. de off. Ein Beitrag u. s. w. Progr. d. kgl. Studienanst. Zweibrücken 1876. P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-cicer. Moral auf d. Darstellg. der Eth. b. Ambr. Lpz. 1880. Th. Förster, Ambrosius u. s. w. Halle 1884. S. 175–199. — 4) Wiggers, Augustinism. u. Pelagism. I. II. Hamb. 1833. Nirschl, Urspr. u. Wesen des Bösen nach d. Lehre des h. Aug. Rgsb. 1854. Dieckhoff, Aug.'s Lehre v. d. Gnade. Theol. Ztschr. 1860. Luthardt, Lehre vom fr. Willen. Lpz. 1863. S. 26, bes. 39 ff. Ernst, Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Aug. Freib. 1871. A. Dorner, Aug., s. theol. Syst. u. s. relig.-philos. Anschaug. Berl. 1873. Kahl, Die L. v. Primat d. Willens b. Aug. u. s. w. Straßb. 1886. Herm. Reuter, Augustin. Studien. Gotha 1887. Vgl. die Dogmengeschichten am betr. Ort.

Digitized by Google

der zus.fassende Abschluß der bisherigen Entwicklg., auf der a. Seite die Grundl. der folgenden, auch in der Eth. Denn einers. fixirt er die Wendg., welche in der Abwendg. von Tert. zu Cypr. die K. zur Erkß. u. Festhaltg. ihres Weltberufs genommen, andererss. legt er in seiner Identifizirg. von Reich Gottes u. K. u. von Welt u. Staat den Grund zur mittelalterl. Anschauung hierüber. Zur Moral gehören von s. antimanich. Schrr.: De moribus ecclesiae cath. et de moribus Manichaeorum; De natura boni; De continentia (c. 395, über Ps. 141, 3. 4); De bono conjugali (geg. Jovinian u. die Manich.). Ferner De sancta virginitate u. De bono viduitatis (ep. ad Julianam viduam); De adulterinis conjugiis (1 Kor. 7, 10, daß geschiedene Ehegatten sich nicht wieder verheirathen dürfen). Ferner, außer den antipelag. Schrr. vielfach, De fide et operibus (c. 413, über die Nothwendigk. auch der guten Werke zur Seligk.); Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate (a. 421); De sacra scriptura speculum (a. 428, eine Zusstellg. u. Erläuterg. moralischer Sentenzen aus der hl. Schr.); De mendacio (a. 395, über die d. h. geg. d. Zulässigk. der sog. Nothlüge); Contra mendacium (a. 420, geg. d. Priscillianisten u. ihren Grundss. jura, perjura, secretum prodere noli); De opere monachorum (geg. das Verderben d. Mönchth. in Trägheit, Hochmuth u. unstetem Umhertreiben; e. wichtige Empfehlg. der Arbeit); De civitate Dei in seiner Grundanschaug. u. an versch. Orten; u. vielf. die Confessiones. Als Quelle u. Ziel alles Seins u. somit alles Guten ist Gott das summum bonum, das Ziel des Menschen daher Gottähnlichk. u. Gottesgemeinsch. (z. B. De moribus etc. I, 13. 18), durch d. Willenshingabe in der Liebe (l. c. I, 23), welche daher erst alle Tugenden zu Tugenden macht, u. ohne welche es keine wahre Sittlichk. u. keine Tugenden (so bei den Heiden) gibt (vgl. z. B. De civ. Dei V, 12—19 — die Quelle der Tugenden der alten Römer war die Ruhmsucht —). Sie ist das Werk der erneuernden u. umändernden Gnade, durch die Stufen des Glaubens u. der Hoffnung, welche sich in der Liebe vollenden (Enchir. c. 30 — in dieser Ordnung seitdem konstant in der röm. K. —), durch das sakramentale Wirken u. innerh. der Heilsanstalt der K. Diese ist daher der rechte Gottesstaat auf Erden von Abel an, im Gegs. zum Reich der Selbstsucht im weltl. Staat, welcher demnach unter der Herrsch. der Gnadenanstalt der K. stehen muß, um seine Weihe zu empfangen (De civ. Dei — die Grundlegg. der mittelalterl. Anschaug.). So gewinnt Aug. allerdings e. positivere Stellg. zu den Verhssen. des ird. Lebens: Ehe, Staatsdienst, Richteramt, Soldatenstand, Handel u. Erwerb ꝛc. (z. B. De moribus c. 63), rühmt aber doch auch wieder das mönch. Leben als höhere Stufe der Heiligk. (l. c. c. 66 sqq.), so daß sich bei ihm die alten Irrthümer der asket. Moral, der sog. ev. Rathschläge (Enthaltg. von Erlaubtem) u. der Werthschätzg. gewisser äußerer Werke (bes. Fasten u. Almosen) wiederholen u. er — wie s. Urtheil über den Staat in der Schr. De civ. Dei zeigt — zu einer richtigen Würdigg. des schöpfungsmäßigen Lebens doch nicht kommt. — Das bes. durch Athan. auch in das Abendl.

Digitized by Google

übertragene Mönchth. u. die asket. Richtg. überh. fand namtl. an Hieronymus[1] († 420) einen enthusiast. u. einflußreichen Vertreter. Vita S. Pauli eremitae; Vita S. Hilarionis; Vita b. Malchi; S. Pachomii regula. Adv. Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae (c. 383); Adv. Jovinianum ll. II (über d. Verdienstlichk. des Fastens u. des ehelosen Lebens); Adv. Vigilantium (über Märtyrer- u. Reliquienverehrg.). Außerd. sehr viele Brr. moral.-asket. Inhalts (bes. Anweisgen zur christl., d. h. mönch. Vollkommh.) an einzelne aus dem Kreis von Freunden u. bes. Freundinnen (Paula u. Eustochium, Marcella, Fabiola u. a.), der sich um ihn gesammelt hatte: bes. die berühmte ep. od. vielmehr der libellus ad Eustochium (a. 384) de custodienda virginitate (ep. 22, t. I, p. 88 ff.); ep. 130 ad Demetriadem u. a.; s. Mönche u. solche, die es werden sollen: ep. 14 ad Heliodorum; die berühmte ep. 52 ad Nepotianum de vita clericorum et monachorum (a. 394), durch d. Reichhaltigk. ihrer Vorschrr. das prakt.-theol. Hauptwerk des Hieron. u. gewissermaßen e. Abriß einer Pastoraltheologie auf mönch.-asket. Standpunkt; ep. 125 ad Rusticum monachum. Ein Verächter der Ehe u. schwärmerischer Verehrer der Ehelosigk. u. des Mönchth.: laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia mihi virgines generant (ep. 22, 20). Dageg. Luther: „Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymo; denn er schreibt nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft u. s. w. Wenn er doch auf die Werke des Glaubens dränge u. triebe dieselben, so wäre es etwas; aber er lehrt nichts weder vom Glauben noch von Hoffng., weder von Liebe noch von Werken des Glaubens" (Tischr. WW. 62, 120; vgl. auch Tischr. WW. 61, 210). Allerdings e. mühseliger Versuch (vgl. ep. 22 ad Eustoch., c. 7), auf dem Wege des asket. Enthusiasm. e. sittl. Vollkommenh. anzustreben im Widerspr. mit der Natur wie mit dem Willen Gottes, wenn auch nicht unmotivirt durch das in der K. u. im Klerus unter dem Schein der Frömmigk. platzgreifende weltl. Treiben u. üppig sinnl. Wesen. Augustins Gegner Pelagius[2] — Expositiones in epp. Pauli; Ep. ad Demetriadem; Libellus fidei ad Innocentium (sämmtl. in den Opp. Hieron. ed. Maur. T. V.) — nimmt der abendl. Richtg. entsprechend s. Position im Willen, fordert aber, da alle Sittlichk. durch Selbstthätigk. bedingt sei, natürliches sittl. Vermögen, so daß er Freih. u. Gnade gegsätzl. zu Aug. bestimmt. Er kommt aber auch zu dem Resultat: das Böse ist verboten, das Gute geboten, das Mittlere freigestellt, das Vollkommene angerathen. Demnach der Stand des Mönchth. der Stand der Vollkommh., so daß also e. gewisse äußere Form der sittl. Bethätigg. als konstitutiv f. d. Wesen des Sittlichen gilt. Johannes Cassianus[3] († nach 432), Semipelag., ein Zeitgen. des Aug. u. Hieron. u. Anhänger des Chrysost., 7 Jahre lang e. Genosse u. stets e. Bewunderer der ägypt. Einsiedler, hat d. ägypt. Mönchth. etwas ermäßigt nach seinem

1) Zöckler, H., s. Leb. u. Wirken. Gotha 1865. — 2) Klasen, Innere Entwicklg. des Pelagsm. Freib. 1882. Möller, P. R.-E.² XI, 407 ff. — 3) Thiersch, P. R.-E.² III, 156 ff.

Digitized by Google

späteren Wirkgs.kreise, der Provence, übertragen. Er schrieb daher De coenobiorum institutione ll. XII, wovon die letzten 8 BB. (mit der Aufschr.: colluctatio adv. octo principalia vitia) den Kampf wider die 8 Hauptlaster — Unmäßigk., Unkeuschh., Geiz, Zorn, Traurigk., Stumpfh. (acedia), Ruhmsucht, Stolz — schildern; ferner Collationes Patrum XXIV: Unterredgen. mit den Vätern der Wüste. Die äußere Losreißg. v. der Welt ist nur Mittel der Heiligg., das Ziel die Reinh. des Herzens u. die vollk. Liebe. Daneben freil. Aeußerlichkten. u. Kleinlichkten. des Heiliggs.lebens u. e. mehr als stoische Abstumpfg. geg. Freud u. Leid der Angehörigen (Coll. XXIV, 11), also Verkenng. des geschöpfl. Lebens. Den Fortschr. zur charakteristisch abendl. Gestaltg. des Mönchth. vollzog Benedikt[1] v. Nursia († 543) durch s. epochemachende Regel (529) mit ihren 73 Vorschrr., welche das in sich geschlossene Kloster, als vorderste Tugend die Demuth, sowie s. d. klösterl. Leben die Verbindg. v. Handarbeit u. Schriftlesg., im Unterschied v. d. müßigen Kontemplation des griech. Mönchth. fordern. — Cassiodor († nach 560) fügte, nachdem er sich aus seiner hohen Stellg. am ostgot. Hof in s. Kloster Vivarium zurückgezogen, die Forderg. der später f. den Benediktinerorden so erfolgreich gewordenen wissschaftl. Beschäftigg. hinzu (Institutiones divinarum et saecularium litterarum [oder lectionum] ll. II). Nicht minder hat Martin v. Bracara[2] († 580) durch s. Aegyptiorum patrum sententiae u. a. die Einbürgerg. des Mönchth. im Abendl. gefördert. In seinen Formulae vitae honestae unterscheidet er die natürl. Moral f. d. gewöhnl. Christen, deren Christenth. nur im Anschluß an die Sakramente besteht, v. dem mönch. Ideal als der höheren christl. Sittlichk. Erfolglos war die Oppos. geg. d. Mönchsideal. Jovinianus[3], ein Zeitgenosse Aug.'s u. Hieron., v. diesem leidenschaftl. bekämpft (Adv. Jovin.), schrieb, obwohl selbst asket. Mönch, e. verloren gegangene Schr. geg. d. Mönchth., geg. d. Ueberschätzg. des ehelosen Lebens u. die Forderg. der Ehelosigk. der Geistl.; ebenso geg. die Verdienstlichk. des Fastens u. des Martyr. Die christl. Sittlichk. ist nur eine u. hat keine Stufen; Taufe u. Glbe. machen den Christen, nicht Unterschiede des äußeren Lebensverhaltens. Diese Ansichten standen in zu schroffem Gegs. geg. d. herrschende Denkw., um getragen werden zu können. In Rom 390 von Siricius, dann in Mailand v. Ambros. exkommunizirt, ist er vor 406 in der Verbanng. gestorben. Cito ista haeresis oppressa et exstincta est, Aug. De haer. 82. — Geg. d. Höherstellg. des ehelosen Standes opponirte Helvidius (c. 380) durch s. Bestreitg. der beständigen Jungfrausch. der Mutter des Herrn (wogeg. Hieron. 384 Adv. Helvid. de perpetua virginitate b. Mariae), geg. die asket. Richtg. der Zeit, den Cölibat u. s. f. — Vigilantius am Anf. des 5. Jh. u. der Asket Aërius c. 360 geg. d. Fastengesetze als im Widerspr. zur christl. Freih. Die kirchl. Entwicklg. ging über diese oppositionellen

1) A. Vogel, P. R.-E.[2] II, 277 ff. — 2) Caspari, M. v. Br.'s Schrift De correctione rusticorum. Christiania 1883, Einleitung. — 3) Wagenmann, P. R.-E.[2] VII, 126 f.

Digitized by Google

Regungen einer gesunderen sittl. Denkw. hinweg. **Gregor der Große**[1] († 604) bewegt sich im wesentl. in den Bahnen der augustin. Gedanken, ihre Spitzen als Praktiker abstumpfend u. nach der semipelag. Seite umbiegend. Selbst früher Mönch, war er e. bes. Beförderer des Mönchth. im Dienst des Papstth. Dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum ll. IV, e. Verherrlichg. der italischen Mönche u. bes. Benedikts v. Nursia. Expositio in beatum Job s. Moralium ll. XXXV (a. 583—590), e. hochangesehenes u. viel gebrauchtes Repertorium seiner dogmat. u. bes. eth. Ansichten, nach allegor. Auslegg. an einz. Stellen des Buches Hiob Betrachtgen. anknüpfend. Ferner (40) Homiliae in evangelia u. (22) Homiliae in Ezechielem, praktisch-religiöser Art; f. d. Kleriker spez. Regulae (curae) pastoralis liber (in 4 Theilen) v. d. Erfordernissen zum geistl. Amt u. vom Leben der Kleriker, Jhh. hindurch Haupt- u. Handbuch des Klerus. Außerdem s. Briefe. Als gute Werke erscheinen die bekannten 3: Beten, Fasten, Almosengeben, u. v. diesen ist Almosengeben das beste u. wirksamste. An Greg. u. Aug. sich anschließend, verfaßte **Isidorus**[2] v. Sevilla († 636) in seinen Sententiarum s. de summo bono ll. III e. nach Materien geordnete Sentenzensammlg. dogm.-moral. Inhalts aus Greg. u. Aug., e. vielgebrauchte Zusstellg. (l. II u. III eth. Inhalts, l. II in 44 Kapp. allgemeiner, mehr Tugendlehre, l. III in 62 Kapp. spezieller, mehr Pflichtenlehre). Von demselben: Regulae monachorum in cc. 24 distributa, Mönchsregel mit der benediktinischen nahe verwandt.

3. Die sittlichen Zustände.[3] Auf der e. Seite machte der **neue Geist des Christenth.** s. sittl. Macht im innern u. äußern Leben vieler Christen geltend, auch ohne daß es mögl. ist, dieß im einzelnen entsprechend nachzuweisen, u. offenbarte dieselbe im öfftl. Leben bes. durch e. Wohlthätigk., wie sie in der vorchristl. Welt unerhört war. Zwar liegt dieser Wohlthätigk. nicht selten e. falsche Vorstellg. v. d. Nichtigk. aller irdischen Güter u. e. Verkenng. der irdischen Berufspflicht überh. zu Grunde, u. verbindet sich damit zugleich der Irrthum einer verdienstl. u. spez. sündetilgenden Kraft solchen Thuns, bes. seit Cyprian; aber immerhin spricht sich darin doch gegenüber der heidn. Selbstsucht u. Weltseligk. ein, wenn auch irregehender, hoher, himmlischer Sinn aus. — Auf d. andern Seite hatte die so reichl. geübte Wohlthätigk. allerdings auch ihre Gefahren u. ging damit in der christl. Masse, wie sie mit der neuen Wendg. der Dinge in die K. eindrang, **die Fortdauer der alten heidn. Unsitten** auch in den höheren Ständen u. bei den Dienern der K. vielf. ungebrochenes **weltl. Wesen** Hand in Hand, geg. welches zwar der Geist der Askese reagirte, der durch den traurigen Zust. der öfftl. Verhsse. verstärkte Nahrung erhielt u. als das Ideal der christl. Vollkommh. erschien, aber eben damit den Sinn u. das Verständniß f. die Erweisg. des Christenth. in der Arbeit

1) Lau, Gr. d. Gr. nach s. Leb. u. Lehre. Lpz. 1845. Zöpffel, P. R.-E.² V, 364 ff.
2) Wagenmann, P. R.-E.² VII, 364 ff. — 3) Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik. I, 220 ff.

Digitized by Google

des gewöhnl. ird. Berufs verlor. Bes. zeigt sich die christl. Gesellschaft Roms in der 2. Hälfte des 4. Jh., wie wir sie aus des Hieronymus Schilderungen in verschiedenen seiner Brr. erkennen, als sehr entartet. Viel besser wird es nach Chrysost. auch in Konstant. nicht ausgesehen haben, u. ebenso, wie Aug. u. Salvianus zeigen, in Karthago. Vom sittl. Zustand der Provinzen, vor allem Galliens, aber entwirft uns Salvianus, Presb. v. Marseille, † nach 480, in seiner Schr. De gubernatione Dei ein sehr düsteres Bild.

4. Die kirchliche Disziplin.[1] Die in der K. herrschende sittl. Denkw. fixirte sich zum Behuf der kirchl. Disziplin in kirchengesetzl. Bestimmgen., in welchen Moralisches, Disziplinelles u. Kultisches sich verband. a. Durch d. Zeitverhsse veranlaßt, haben viele Synoden disziplinelle Kanones aufgestellt, die sich theils auf die Bußdisziplin, theils auf das Verhß. zum heidn. Wesen od. auf d. ehelichen u. geschlechtl. Verhsse., Kriegsdienst, Handelsgeschäfte, Wucher u. dgl. bezogen. So die Syn. zu Elvira (Conc. Illiberitanum) in Span. 305 in 81 Kanones, Arles 314 in 22 Kan., Ancyra (Galat.) 314 in 25 Kan., Neocäsarea 314—325 in 15 Kan., Nicäa 325 in 20 Kan., Laodicea c. 364 in 60 Kan., Gangra (in Paphlag.) c. 360 in 20 Kan., die nordafrik., die toletanischen Synoden u. a.[2]; zum Theil, wie besonders Ancyra u. Gangra, im Gegs. zu falscher Hyperaskese. b. Die beiden Sammlungen der apost. Konstitutionen u. apost. Kanones[3] enthalten theils moralische Vorschrr., theils Kirchenordnungsbestimmgen., welche den ersten 4 Jhh. angehören. Die apost. Konstit. Buch 1—6 aus der 2. Hälfte des 3. Jh. (in Syrien od. Kleinasien entstanden), ein selbst. Ganze bildend; im Abendl. lange unbekannt u. nie anerkannt, im Orient zwar auf der trullan. Syn. 692 Kan. 2 verworfen, aber doch benutzt. Wiederholt begegnet hier die Anschauung, daß Christus auf d. ursprüngl. Gesetz zurückgegangen sei u. dasselbe erneuert habe, mit Beseitigg. des späteren, inf. des Abfalls Israels hinzugefügten Gesetzes. Das 7. Buch von e. andern Verf. (aus dem 4. Jh.) handelt *περὶ πολιτείας*, d. h. v. d. Disziplin, näml. von den 2 Wegen: des Lebens, d. h. der Erfüllg. des Gesetzes — Liebe Gottes u. s. w. — u. des Verderbens in den versch. Sünden u. Lastern, auf Grund der alten Schrift: Duae viae vel judicium Petri, welche in versch. Rezensionen den Anf. der *Διδ. τῶν ἀποστ.*, sowie den Schluß des Barnabasbr. bildet (vgl. S. 23). Das 8. B. enthält gottesdienstl. Vorschrr. aus der 1. Hälfte des 4. Jh. — Die apost. Kanones, angebl. von den App. herrührend u. vom röm. Klemens redigirt, in Syrien, spätestens im 5. Jh. entstanden: 85 Kanones, v. der trullan. Syn. 692 für die griech. K. anerkannt u. s. apost. erklärt; in d. abendl. Sammlg. des Dionysius Exiguus c. 500 nur 50 Kanones u. von

1) Luthardt I, 238 ff. — 2) Mansi, Sacr. Conc. Collectio I. II. III. Hefele, Konz.-Gesch. Bd. 1—3. 2. Aufl. Freib. 1875. 1877. — 3) Mejer, P. K.-E.[2] I, 562 ff. Lagarde, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Lpz. 1856. Vgl. A. Harnack, Lehre der 12 App. ꝛc. Lpz. 1884. S. 170 ff.

Digitized by Google

Rom für apokryphisch erklärt: hauptsächl. über d. Disziplin d. Klerus. Ferner kanonisch gewordene Vorschrr. einzelner Bischöfe: so die Kanones des Gregorius Thaumat. (vgl. S. 25) zur Ordng. des Pönitenzwesens, durch die trullan. Syn. zu Konstant. 680 f. kanonisch erklärt; dsgl. die 3 kanon. Brr. des Basilius d. Gr. über d. kirchl. Disziplin. c. Daraus sind die Kanonensammlungen[1] u. Pönitentialbücher[2] entstanden. So des Johannes Scholastikus (Patriarch v. Konstant., † 578) Collectio canonum in 50 Titeln, in welche zugleich die entsprechenden Staatsgesetze (νόμοι) eingetragen wurden: Nomocanon. Die Bußgesetzgebg. hat in milderndem Sinn Johannes Jejunator (Patriarch v. Konstant., † 595) zus.gestellt. Für d. Abendl. hat Dionysius Exiguus (Mönch in Rom, † c. 536) ein zu großer Verbreitg. u. Ansehen gekommenes Gesetzbuch verf. In Afrika verfaßte Fulgentius Ferrandus, später Cresconius solche Sammlgen. u. s. w.

B. Die Kirche des Mittelalters.[3] **1. Die Kanonensammlungen u. Pönitentialbücher.** Die große Zahl der Sammlgen. u. die Widersprüche unter den Kanones machte e. ausgleichende Zus.fassg. nöthig — durch den Mönch Gratian zu Bologna: Decretum Gratiani, Mitte des 12. Jh., 1. Th.: über d. kirchl. Personen, 2. Th.: Rechtsfälle, geistl. Gerichtsbark., Eherecht u. s. w., 3. Th.: Religionshandlgen., bes. Sakramente. Dazu kamen dann weitere Sammlgen: die 5 BB. der Dekretalen Gregors IX., der liber sextus des Bonifacius VIII. u. s. w., dieß alles später unter dem Namen des Corpus juris canonici zus.gefaßt: eine Vermischg. v. Recht u. Moral, v. Gesetz u. Evgl. — eine Erneuerg. der Theokratie auf christl. Boden, wodurch die Moral zur Jurisprudenz wird. Die Pönitenzbücher s. den Gebr. der Geistl. im Beichtstuhl: ut secundum id quod ibi scriptum est interroget confitentes, ut confessor modum poenitentiae imponat. Dem Erzbisch. Theod. v. Canterbury († 690) wurde das Poenitentiale Theodori zugeschrieben, wie dem Beda Venerabilis († 735) u. Erzbisch. Egbert v. York († 767) Bußordngen. Die irisch-angelsächs. Bußordngen. wurden durch Columban († 615) in die K. des fränk. Reichs übertragen: Liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) u. Regula coenobialis (de quotidianis poenitentiis monachorum). Spätere Pönitenzbücher v. Bisch. Halitgarius v. Cambray 829, Rabanus Maurus, Erzbisch. v. Mainz (s. unten) u. a. Die herrschende Beichteinrichtg. führte zur Ausbildg. der Kasuistik, u. diese veranlaßte wieder eine Systematisirg. des mannigfalt. Stoffs in den Summen durch die Kasuisten (od. Moralisten — auch Summisten genannt im Unterschied v. den Kano-

1) Wasserschleben, P. R.-E.² VII, 303 ff. — 2) Meier, P. R.-E.² II, 20 ff.

3) Marheineke, Gesch. d. chr. Moral in den der Ref. vorhergehenden Jhh. I. Nbg. u. Sulzb. 1806. Allgem. Darstellg. des theol. Geistes der kirchl. Verfassg. u. kanon. Rechtswissensch. in Bezhg. auf d. Moral des Christenth. u. die eth. Denkart des M.-A. (Ein 2. Th. sollte das Einzelne bringen, ist aber nicht erschienen.) de Wette, Chr. Sittenl. II, 2. Berl. 1821. Gaß I, 241—417. Ziegler S. 243—418. Luthardt I, 248—335.

Digitized by Google

nisten). Als die erste Bearbeitg. dieser Art gilt Raymunds v. Pennaforte (13. Jh.) Summa de casibus poenitentialibus, in 4 alphabet. geordneten BB., viel verbreitet u. v. vielen ähnlichen gefolgt. Darunter besonders die Astesana: Summa de casibus conscientiae (8 BB. Norimb. 1482. Venet. 1519) vom Franzisk. Astesanus aus Asti, u. a. Zuletzt hat auch Sylvester Prierias, der bekannte Gegner Luthers, eine Summa conscientiae od. Summa summarum, eine Zusfassg. der übrigen, alphabet., herausgeg. (1515. 1518).

2. Die vorscholastische Behandlung der Ethik. Am Anf. des M.-A. steht e. Reihe v. Arbeiten, welche, ähnl. wie Isidor v. Sevilla, den Ertrag der patrist. Periode der K. des M.-A. zu vermitteln suchten. So hat der Sammlerfleiß des Beda Venerabilis († 735) in den Scintillae patrum Sittensprüche aus der heil. Schr. u. den VV. zus.gestellt. Bes. bedeutsam f. d. Uebergang v. der patrist. zur scholast. Zeit wurde Alkuins[1] († 804) De virtutibus et vitiis (36 Kapp.), eine Sammlg. von christl.-eth. Sentenzen: v. d. echten Weish., v. d. 3 theol. Tugenden, v. andern Tugenden u. Pflichten, v. d. 8 (nach Cassian) Hauptsünden u. den 4 Kardinaltugenden. Die Schr. De ratione animae liber ad Eulaliam virginem sucht aus der Natur der Seele den Beweis zu führen, daß der Mensch zur Liebe Gottes bestimmt sei. Die Schr. De confessione peccatorum gehört zu den prakt. Arbeiten, welche der Kirchenzucht, dem Beichtstuhl u. der Seelenleitung dienten u. die Moral zur Kasuistik machten. Die neuplat. Myst. des Dionys. Areop. vermittelte Joh. Scotus Erigena[2] († c. 880) dem Abendl. Im 5. B. seines Hauptwerks De divisione naturae trägt er im Zushg. seines akosmist. Syst. auch die allgem. eth. Gedanken vor: die Welt u. der Mensch ist die Erscheings.weise Gottes: durch den Fall materiell (d. h. sündig) geworden, ist das Ziel des Menschen u. seiner Welt virtute contemplationis zu Gott zurückzukehren u. in ihm aufzugehen. Daraus ergibt sich e. asket. Moral, welche von ihrem eigenthüml. Weg aus mit dem mönch. Ideal der Zeit zus.traf. Die spätere Myst. hat s. Gedanken in nüchternerer Gestalt wieder aufgenommen. Zunächst ging die Entwicklg. auf der Bahn Alkuins weiter, bes. durch Rabanus Maurus, Abt von Fulda u. Erzbisch. v. Mainz († 856), welcher u. a. e. Reihe v. disziplinar., asket. u. eth. Abhandlgen. geschrieben hat: De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione; de anima et virtutibus; de videndo Deo, puritate cordis et modo poenitentiae, ll. III: die Tugend (virtus von vis) — mit den 4 Kardinaltugenden — hat den Kampf (agon christianus) geg. die Feinde, die 7 od. 8 Untugenden, zu führen. Ratherius, Bischof von Verona († 974), handelt in s. Praeloquia, 6 BB., auch über d. Pflichten der einzelnen Stände. Der gelehrte Mönch Hermann v. Reichenau, c. 1045, behandelt in einem Lehrgedicht über d. sittl. Leben seiner Zeit,

1) Werner, A. u. s. Jh. Paderb. 1876. — 2) Christlieb, Das Leben u. die Lehre des J. Sc. E. Goth. 1860. Huber, J. Sc. E. Münch. 1861.

Digitized by Google

spez. in den Klöstern, den Kampf geg. d. 8 vitia principalia.[1] Eine Wiederaufnahme der antiken, populär stoischen Moralphilos. Cic.'s u. Senecas ist Hildeberts von Tours († 1134) Philosophia moralis de honesto et utili, Erörterg. der 4 antiken Tugenden, des Unterschs. zw. dem honestum u. dem utile, weniger christl. Inhalts.[2]

3. Die Ethik im Zeitalter der Scholastik. An d. Spitze des scholast. Zeitalters steht der Gegs. v. Abälard u. Bernhard. Abälards[3] († 1142) Ethica s. scito te ipsum — nur d. 1. Hälfte vollendet — ist mehr eine philos.-theol. Einleitg. in d. Moral, bes. über d. Wesen der Sünde u. ihre Zurechng.: die sinnl. Neigung, an sich nicht Sünde, durch d. Vernunft zu überwältigen, werde Sünde erst durch die Einwilligg., der tugendh. Geg.kampf eben dadurch e. sittl. Verdienst. In e. Gedicht an s. Sohn bezeichnet Ab. die conscientia als alleiniges Moralprinz., so daß er also den Ausgang vom sittl. Subj. als Einzelwesen nimmt. Dabei hat er das philos. Heidenth. idealisirt u. d. Originalität des Christenth. beeinträchtigt u. zur kirchl. Tradit. u. Praxis e. krit. Stellg. eingenommen. Bernh. v. Clairv. tadelte Ab.s Moral scharf u. die Syn. zu Sens 1141 verwarf ihre bedenklichsten Sätze. Bernhard v. Clairvaux[4] († 1153), De gradibus humilitatis et superbiae; De gratia et libero arbitrio; De diligendo Deo; De consideratione. Sowohl in der Kontempl., wie im Affekt der Liebe, erhebt sich die Seele über d. Sinnlichk. zur unmittelb. Nähe u. zum Genuß Gottes. Askese u. Liebesdienst sind d. Vorbereitgen. f. die myst. Erhebg. Ein Schüler Ab.s, aber anderer Denkart u. zugl. unabh. v. den scholast. Formen, hat Johannes v. Salisbury († 1180) als Bisch. v. Chartres in seinem Policraticus e. Art philos.-theol. aus antik. u. christl. Elementen erbauten „Staatslehre" entworfen. Aber das Zeitalter war vom Geist der Scholastik beherrscht. Seit Petrus Lombardus († 1164) verbindet die Scholast. die Eth. u. ihre Schemata mit der Dogmatik. Der Lomb. handelt im 2. B. der Sentenzen: de libertate, de virtute, de peccato, de voluntate et eius fine, de vitiis capitalibus, de peccatis in Sp. Sct.; im 3. B.: de virtutibus theologicis, de virtutibus cardinalibus, de septem donis sp. scti., de connexione virtutum, de decem mandatis, de legis et evangelii distantia. Die Tugend sei, nach Aug., die richtige Beschaffenh. des auf das Gute gerichteten menschl. Willens; die oberste Tugend die Liebe zu Gott; die 3 Haupttugenden (die theol.): 1. fides, virtus qua creduntur quae non cernuntur, credere Deo, Deum, in Deum; 2. spes, virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur i. e. cum fiducia expectantur; 3. caritas, dilectio qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo. Daneben die 4 Kardinaltugenden: justitia,

1) Baxmann, Stud. u. Krit., 1809. — 2) P. R.-E.² VI, 94 f. — 3) Reuter, Gesch. der Aufklärg. im M.-A. Berl. 1875. I, 183–259. — 4) Neander, Der heil. B. u. s. Zeitalter. 3. Aufl. Goth. 1865. Plitt, B.'s Anschaugen. vom christl. Leben. Ztschr. f. hist. Theol. 1862, 2. S. 164–288. Preger, Gesch. der deutschen Myst. im M.-A. Lpz. 1874. I, 218 ff. Dieckhoff, Justin, Aug., Bernh. u. Luther. Lpz. 1882.

Digitized by Google

fortitudo (im Leiden), prudentia, temperantia; die 7 Gaben des h. Geistes (nach Jes. 11, 2. 3. Vulg.): Weish., Verstand, Rath, Stärke, Erkß., Frömmigk., Gottesfurcht. So im wesentl. auch d. folgenden Scholastiker. Alex. v. Hales († 1245) handelt im 3. Th. seiner Summa: 1. v. den Gesetzen, dem natürl., mos., ev.; 2. v. d. Gnade — welche Gott dem Menschen, welcher thut was in seinen Kräften steht, nicht umhin könne angedeihen zu lassen, wenn auch nicht necessitate coactionis, so doch immutabilitatis — u. den Tugenden, als den beiden Faktoren der Gesetzeserfüllg.; 3. v. den Seligkeiten, als den Früchten u. Gaben der Tugenden; also etwa: Gesetzes- (od. Pflichten)lehre, Tugendlehre, Glückseligkeitslehre. Uebrigens war er e. Hauptbeförderer der Lehre vom thesaurus supererogationis perfectorum. Auch suchte er das Verdienstliche des mönch. Bettelns u. das Ueberflüssige des Arbeitens zur Ernährg. zu beweisen.[1] — Albert d. Gr. († 1280) in Bd. VI seiner WW. (21 Folianten), dessen Theologie in bes. Grade als Verknüpfg. des Aristot. mit der K.lehre erscheint. Seine Eth. ist mit enthalten in s. Summa (T. VII u. XVIII), welche aber mit der Lehre v. d. Sünde abbricht. Ueber d. Tugenden spez. handelt er in seinem Paradisus animae s. libellus de virtutibus, mit der gewöhnl. Unterscheidg. der 3 theol. u. 4 Kardinaltugenden. Seine Auslegg. der Eth. des Aristot. hat s. Schüler Thom. Aqu. bearbeitet. Thomas Aquinas[2] († 1274 in s. 50. Lebensj.), d. größte Ethiker des M.-A., vielleicht der einflußreichste seit Aristot. überh. Außer seinem Komment. zu Aristot. Nikom. Eth. u. den betr. Stellen in seinem Kommentar (Scriptum in etc.) zu den Sentenzen des Lombarden hat er versch. eth. Materien in einzelnen Quaestiones (de malo, de anima, de veritate) oder in den Opuscula (z. B. de regimine principum), auch in der Summa contra gentiles (einer Zusstellg. der Hauptwahrheiten des Christenth., auch eth. Inhalts: Gotteserkß. sei das höchste Ziel, der Weg dahin das Gesetz Gottes, ꝛc.) behandelt. Vor allem aber hat er s. eth. Lehrbegr. in seiner Summa niedergelegt. Hier das erste eigentliche Syst. einer theol. Eth. Der 1. Th.: de Deo; der 2. vom Menschen, de motu rationalis creaturae in Deum; der 3. von Christo: qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum. Die Prima secundae enthält die allgem. Moral: de virtute in genere, nämlich vom Endzwecke des Menschen (beatitudo, in Gott, als dem höchsten Gut), v. d. Natur der menschl. Handlgen. u. Zustände (die Affekte, bes. Hoffng. u. Furcht, Freude u. Trauer; der Habitus, th. erworben, th. eingegossen); v. d. inneren Prinzipien derselben, d. h. der menschl. Freih. als Vorbedingg. der Sittlichk., den sittl. Kräften u. Willenszuständen; v. d. äußeren Prinzipien: Gesetz u. Gnade. Die Secunda secundae ist spez. Moral: de virtutibus in specie, v. d. theol. u. den Kardinaltugenden, den Tugenden besonderer Stände u. Berufsarten, v. den den einzelnen Tugenden entsprechenden Gnadengaben,

1) Rettberg, P. R.-E.² I, 268. — 2) Werner, Der heil. Th. v. A. Regsb. 1858. II, 469–619. Rietter, Die Moral des Th. v. Aqu. Münch. 1858.

Digitized by Google

Geboten u. den sittl. Geg.sätzen. Also wesentl. Tugendlehre; e. Kombination v. Aristot. u. Aug. Die Tugenden zerfallen in die 3 Klassen der moral., intellekt., theol. — jede folgende Klasse steht höher als d. vorhergehende. Die viel verhandelte Frage, ob das aktive od. das beschaul. Leben höher stehe, wird zu Gunsten des letzteren entschieden, wie auch d. letzte Ziel u. die höchste Seligk. die visio beatifica Dei ist. Zur Bewirkg. der Tugenden verhelfen die (7) Geistesgaben; den Segen der Tugenden bezeichnen die (8) Seligkeiten. Die Sünden sind th. venialia: praeter nicht contra ordinem caritatis, mit endl. Strafen; th. mortalia: contra ordinem caritatis, bewußte u. gewollte Abwendg. v. Gott, mit ewigen Strafen vergolten; bes. die (7 od. [mit cenodoxia] 8) pecc. capitalia. Das Gesetz ist natürl., menschl., göttl. Gesetz u. zwar dieses: altest. u. neutest. Höher stehen die Rathschläge, die lex libertatis, im Unterschied v. altest. Gesetz der Knechtsch.; vor allem die bekannten 3, auf welche sich die übrigen Arten asketischer Uebungen zurückführen lassen. An Thom. schließt sich Antoninus, Erzbischof v. Florenz († 1459) an, dessen Summa theologica die Anschaugen. des Thom. minder spekulativ, aber in leichterer Darstellg. u. mit erweitertem Stoff wiedergibt, u. noch heute in Italien als erstes Lehrb. der Moraltheol. geschätzt wird.[1] — Eine andere Gestalt nimmt die Ethik bei Duns Scotus an. An d. Stelle der Vernunftnothwk., wie sie durch den Grundgedanken des Thom. Aqu. gegeben ist, tritt hier die Idee der Freih. infolge der Betong. des Willens. Voluntas est superior intellectu. Ihre Fassung aber führte th. in pelag. Nähe, th. zur Erschütterg. der obj. Gewißh. des Sittl. Den eigtl. Scholastikern zur Seite geht die Mystik dieser Periode in den Viktorinern[2], welche die Richtg. auf d. innerl. Anschaug. Gottes als des höchsten Gutes pflegen u. so die Eth. der Tugend- u. Pflichtenlehre in der Güterlehre untergehen lassen, im Grunde aber doch Scholastiker bleiben. So Hugo v. St. Viktor († 1141) in De sacramentis fidei, seinem Hpt.werke; auch De laude caritatis epist. u. a.[3] Mit stärkerem Vorwiegen des myst. Elements Hugos Schüler Richard v. St. Viktor († 1173): De gratia contemplationis; De praeparatione animi ad contemplationem; De gradibus caritatis; De amoris insuperabilitate atque insatiabilitate. Der Prozeß der Kontemplation hat die Liebe zu Gott zur Grundlage u. das Erkennen Gottes zum Ziel.[4] An Rich. v. St. V. schließt sich im wesentl. Bonaventura († 1274), Schüler des Alex. v. Hales, an. Itinerarium mentis in Deum; De septem itineribus aeternitatis; De septem gradibus contemplationis; De institutione vitae aeternae; De contemtu saeculi; De quatuor virtutibus cardinalibus u. a. Außerdem Pharetrae lib. II, in quo de principalium vitiorum et virtutum multiplicatione tractatur — eine Sammlg. v. Aeußergen. früherer Lehrer über d. einzelnen Laster u. Tugenden. Ferner sein Centiloquium u. Brevi-

1) Wagenmann, P. R.-E.² I, 472 f. — 2) Liebner, H. v. St. V. Lpz. 1832. Zöckler, P. R.-E.² VI, 356 ff. Engelhardt, R. v. St. V. u. Joh. Ruysbroek. Erl. 1838. — 3) Preger I, 227 ff. — 4) Preger a. a. O., S. 241 ff.

Digitized by Google

loquium an den betr. Stellen. Die Behandlg. der Myst. u. der myst. Seelenvorgänge bleibt die scholastische. Und so blieb diese Eth. auch sachl. auf der Bahn der herkömml. Eth. mit ihrer dopp. Sittlichk. u. der höheren Stufe der consilia ev.

4. Praktische Reformbestrebungen. Neben der wissschftl. Bearbeitg. der Eth. geht e. Reihe prakt. Reformbestrebungen her th. auf häret., th. auf kirchl. Grundlage. a. In antinomist. Richtg. entwickeln sich die in Scot. Erig. liegenden pantheist. Elemente in Amalrich von Bena († c. 1205) zum entschiedenen Pantheism., in dessen eth. Konsequenzen sich der Antinomism. der alten Gnosis erneuerte.[1] Die Fortsetzg. dieser Richtg. in den Brüdern u. Schwestern des freien Geistes. Da Gott Alles ist, so braucht man sich nur der Einh. mit ihm bewußt zu werden, um im Geistesstande der Vollkommh. u. Freih. zu sein, in welchem es keine Sünde mehr gibt.[2] Dieser Antinomism. war d. Antw. auf den Nomism. der mittelalterl. K. Bis in d. Reform.zeit hinein setzte sich dieser Libertinism. fort. Eine dualist. Askese vertraten die Paulicianer[3] zunächst im Orient von dualist. (marcionit.) Gnosis ausgehend, mit der Verwerfg. des Sinnl. auch alles äußere Kirchenwesen verwerfend. Ins Abendl. übergehend erscheint diese Richtg. in versch. Mischgen. und Namen; so in Thracien als Euchiten mit schwärmerischem Gebetskultus, unter den Bulgaren als Bogumilen über das 12. Jh. herab, bes. aber in Südfrankr. u. Ital. als Katharer,[4] welche wenigstens f. d. perfecti möglichste Enthaltg. von allem Materiellen, so vor allem v. Geschlechtsgemsch. u. Fleischgenuß, u. v. allem Besitz forderten, auch alles Schwören, Tödten (Krieg) u. das jus gladii der Obrigk. als Todsünde verwarfen. Alle diese Versuche zur Reform des christl. Lebens im Sinne eines asket. Spiritualism. stellten s. in scharfe Oppos. zur herrschenden K. b. Dageg. machte Franziskus von Assisi[5] († 1226) seinen Reformversuch des sittl. Lebens im Sinne asket. Weltverneing. auf dem Boden u. im Dienst der herrschenden K., bes. durch s. Institut der Tertiarier (tertius ordo de poenitentia seit 1221), s. welche innerh. der weltl. Verhsse. der Grundsätze möglichster Enthaltg. v. d. gewöhnl. weltl. Lebensw. die gesetzl. Regel ihres Lebens bildete: ein Reformversuch mit den Mitteln der röm. K., der das Leben der versch. Stände nach dem Ideal der mönch. Askese u. Weltverneing., soweit diese mit dem Leben in der Welt verträgl. war, gestalten wollte.

5. Die deutsche Mystik.[6] Wie der Franziskanerorden e. Stätte des myst. Enthusiasm. wurde, so fand im Dominikanerorden auf deutschem Boden die Myst. eine solche th. in spekulat., th. in mehr prakt. Gestalt.

---

1) Preger I, 167 ff., 178 ff. u. P. R.-E.² I, 325. — 2) Preger I, 207 ff. — 3) C. Schmidt, P. R.-E.² XI, 225 ff. Steude, Zeitschr. f. Kirchengesch. V. 1881, 1. Karapet, Die Paulikianer. Lpz. 1894. — 4) C. Schmidt, P. R.-E.² VII, 616 ff. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. d. M.-A. 2. Th. Nördl. 1890. — 5) K. Hase, F. v. A. Lpz. 1856 (WW. Bd. V. Lpz. 1893). Engelhardt-Böckler, P. R.-E.² IV, 652 ff. — 6) Vgl. bes. Preger, Gesch. d. deutschen Myst. im M.-A. I. II. Lpz. 1874. 82.

Digitized by Google

Grundlegend spekul. ist sie vertreten v. Meister Eckhart[1] († 1327). Gott ist allein d. wahre Realität, ihn allein zu lieben die wahre Sittlichk. In dem Maße als d. Seele frei wird von der Kreatur, ergießt sich Gott in sie; u. so wird der Mensch mit Gott geeinigt. Damit tritt E. der herrschenden Werklehre entgeg. Denn nicht die einzelnen Werke machen heilig, „sondern heilig sein macht heilige Werke". So lange aber diese Myst. das Verhß. zu Gott ausschließl. als zuständliche Innerlichk. faßt u. ihren Standort nicht in der Rechtf. aus dem Gl. nimmt, kommt sie nicht zur richtigen Würdigg. des geschichtl. Gegebenen, also auch nicht über eine negat. Stellg. zur Welt u. über vorwiegend asket. Tendenz hinaus. So auch die folgende Myst. Tauler[2] († 1361), Eckharts Schüler, mit prakt. Wendg. in seinen Predigten, ähnlich die ihm verwandte, aber nicht v. Tauler stammende „Nachfolge des armen Lebens Christi". „Armuth ist Gleichheit Gottes", denn Gott ist e. abgeschiedenes Wesen von allen Kreaturen, ein frei Vermögen, ein lauteres Wirken. Das ist also die Vollkommh. des Menschen, an nichts Kreatürlichem zu halten, frei zu sein v. den Bildern, u. so im lauteren Wirken u. doch in göttl. Ruhe zu stehen — eine falsche Identifizirg. des Geistigen, Unsinnl. mit dem Geistlichen. Ruysbroek[3] († 1381), der Vater der niederl. Myst. Den drei Seinsordngen. u. Lebenskreisen des Menschen: dem göttl., geistigen u. natürl., entspricht d. dreifache Stufenleiter der myst. Auffteigg. zu Gott, in der Reinigg., Uebg. u. im myst. Schauen, wo die entzückte u. ihrem ird. Bewußtsf. entrückte Seele im göttl. Ozean untergeht, um immer neu aus Gott hervorzugehen. Geg. diese Ueberschwänglichkeiten erklärte sich Gerson[4] († 1429), weil sie den Unterschied zw. Schöpfer u. Geschöpf pantheist. gefährdeten. Die Beschaulichk. schließe d. Liebe, u. d. Verklärg. der gottliebenden Seele schließe d. rückhaltlose Untergebng. des menschl. Willens unter den göttl. mit ein. Er warnt vor allzustrenger Askese u. vor Versäumg. der Pflicht unter dem Vorwand nur der Kontempl. zu leben, sowie vor den Phantasiebildern. Am erfolgreichst. hat Thomas a Kempis[5] die Gedanken der Myst. in den Dienst der Erbaug. gestellt in s. Schr. De imitatione Christi (in alle europ. Spr. übersetzt), voll religiös. Innigk. u. trotz des falsch asket. Zugs u. der Werkverdienstlichk. doch zugl. reich an ev. Wahrheiten. Tiefsinnig lehrt die „Deutsche Theologie", von Luther herausgeg. 1516,[6] vom Gegensatz Adams und Christi, d. i. des alten u. des neuen Menschen, u. v. d. Vereinigg. mit Gott, dem höchsten Gut; aber wie alle Myst. das Heilsgeschichtl.

---

1) WW. herausgeg. v. Pfeiffer. Lpz. 1857. Martensen, M. E. Hamb. 1842. Jos. Bach, M. E. Wien 1864. Lasson, M. E. Berl. 1868. — 2) C. Schmidt, Joh. T. Hamb. 1841. Bähring, J. T. u. die Gottesfreunde. Hamb. 1853. — 3) C. Schmidt, P. R.-E.² XIII, 143 ff. Osterloo, J. R. Amsterd. 1874. — 4) C. Schmidt, P. R.-E.² V, 132 ff. Schwab, J. G. Würzb. 1858. — 5) Hirsche, Prolegg. zu e. neuen Ausg. der Imit. Chr. 2 Bde. Berl. 1873. 74. Ders., P. R.-E.² II, 678 ff. — 6) „Deutsch Theologie". „Eyn geystlich edels Buchleynn. von rechter vnderscheid vnd vorstand, Was der alt vnd new mensche sey"; vgl. hiezu Pfeiffer, Theologia deutsch. 8. Aufl. Gütersl. 1875. Lisco, Die Heilslehre der deutschen Th. Stuttg. 1857.

Digitized by Google

in Zuständlichkeiten umsetzend u. mit einem akosmist. Zug. Die prakt.-myst. Richtg., bibl. vereinfacht, gab sich eine thatsächl. Gestalt äußeren Gemeinsch.lebens in den Brüdern des gemeins. Lebens, welche, im Gegs. zur Verweltl. des Lebens auch der K., das Heil ihrer Seele u. des Volkes in der Nachfolge Christi in der Form genossenschaftl. Zus.lebens zur gegenseit. inneren Förderg. suchten.[1]

6. Die biblische Reformrichtung. Die Waldenser (Preger: Waldesier) dringen auf sittenstrenge Heiligg. des Lebens zunächst nach dem mittelalterl. Ideal der ev. Vollkommh., welches sie durch ihr gesetzl. Schriftverständniß stützen. Das N. T. ist ihnen „das Gesetz Christi", u. so die unverbrüchl. Richtschnur des Lebens. Eid u. Tödtung ist von der Schr. schlechthin verboten, also auch der Obrigk. das Recht üb. d. Leben genommen. Die höchste Vollkommh. sehen sie in Armuth und Eheloſigk. Aber ihr wenn auch nur formales Schr.prinz. hatte doch e. Zukunft.[2] Korrekter war die Bewegg., welche v. Wiclif[3] († 1384) ausging u. sich dann nach Böhmen übertrug. In der Tugendlehre zwar an d. herkömml. Eintheil. der 4 Kardinal- u. 3 theol. Tugenden s. anschließend, betont er in der Uebung der Liebe doch die richtige Ordng., die sie einhält, u. die Pflichten des Berufs (officium status), der einem jeden von Gott angewiesen ist. Freilich ist diese richtige Erkß. noch mittelalterlich gefärbt. Das Ev. ist zum Gesetz gemacht. In Abhängigk. von Wiclif ist auch s. Hus († 1415) d. h. Schr. „das Gesetz Christi" s. die Regelg. des Christenlebens. Und so haben denn auch die radikalen Husiten das Schriftwort ohne weiteres als äußeres Gesetz s. das bürgerl. Leben geltend gemacht u. Eid u. Todesstrafe verworfen; ja die Taboriten haben d. Schr. auch s. Verwaltg. u. Justiz als maßgebendes Recht erklärt. Mit Wiclifs späterer Polemik geg. d. Mönchth. trifft Johann v. Goch[4] († 1475) zus., geg. d. unev. Gesetzlichk. u. geg. die Verdienstlichk. der Gelübde polemisirend: nicht ein äußerer Mönchsstand, sond. d. innere Heiligk. sei d. Vollkommh. Am evangelischsten unter allen sog. Vorläufern der Ref. ist Johann Wessel[5] († 1489); doch ist auch ihm die Liebe, d. h. die „eingegossene Gerechtigk." das Rechtfertigende. So theilt er mit der Scholast. die gleiche Grundlage der fides formata caritate; aus dieser Wurzel konnten alle eth. Irrthümer der mittelalterl. u. röm. K. immer wieder herauswachsen. Erst Luthers Erkß. legte den richtigen Grund der christl. Sittlichk. in ihrem Verhß. zu Gott wie zum Weltleben.

---

1) Hirsche, P. R.-E.[2] II, 678 ff. — 2) Herzog, P. R.-E.[1] XVII, 502 ff.
3) Lechler, J. v. W. u. die Vorgesch. der Ref. 2 Bde. Lpz. 1873. — 4) Ullmann, Reformatoren vor der Ref. I, 17 ff. — 5) Ullmann, a. a. O. II, 239 ff.

Digitized by Google

§ 11. Geschichte der christlichen Ethik seit der Reformation.

1. Die Moral der römischen Kirche. a. Die jesuitische Moral.[1] Die kasuist. Behdlg. im Dienste des Beichtstuhls führte zur Veräußerlichg., u. die Verwendg. des Beichtst. im Dienste der Herrsch. der K. zur Laxheit. Daher die drei charakterist. Grundsätze der Jesuitenmoral: 1. der Probabilismus, d. h. der Grundsatz, in sittl. zweifelh. od. auch bedenkl. Fällen das Handeln v. der Autor. kirchl. Lehrer abhängig zu machen, so daß auch nur Einer ausreicht, e. Ansicht zu einer sententia probabilis zu machen. Durch Paskals Provinzialbriefe erschüttert, gilt er seitd. doch noch in ermäß. Gestalt (z. B. Liguori, Gury u. Lehmkuhl). 2. Methodus dirigendae intentionis: es kommt alles auf den beabsicht. Zweck an, so daß dadurch die Mittel gerechtf. werden: cum finis est licitus, etiam media sunt licita; honestantur media ex causa finali. 3. Die restrictio od. reservatio mentalis: die willk. Beschränkg. eines Wortes (Versicherg., Versprechg., Eid u. dgl.) durch stillschw. hinzugedachte Bedinggen., Einschränkgen. u. dgl. ist erlaubt ex justa causa. Dieß mußte zur Erschütterg. aller Wahrhaftigk. u. Treue führen. Außer der Lüge wurden bes. die geschlechtl. Verhältnisse mit widerwärtigster Ausführlichk. behandelt; auch f. den Mord eine Menge v. Ausnahmefällen statuirt. Berühmt geworden ist die Vertheid. des Tyrannenmords u. der Volkssouveränität, bes. v. Seiten Marianas († 1624). Diese Grundsätze verbreiteten sich auch über die Grenzen des

---

1) Einflußr. jes. Bearbeiter der Moral (vgl. die Uebersicht bei Luthardt II, 116—120): F. Toletus, † 1596, Summa casuum conscientiae (oft gedruckt). Sanchez, † 1610, De sacr. matrimonii (oft gedr.; aus den späteren Aufl. seit 1612 die unsaubersten Dinge weggelassen). Escobar, † 1669, Liber theol. moral. (bis 1786 38 Aufl.). Busenbaum, † 1668, Medulla theol. mor. (von 1650—1670 45, bis 1776 über 200 Aufl.; im Orden fast überall maßgebend, viel nachgeahmt, auch v. Liguori). Alph. v. Liguori, † 1787, Theol. mor. 2 Bde. Neap. 1753. 55, u. Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones. 3 Bde. 1780. Jo. Pet. Gury, Comp. theol. mor. 1850. 6. Aufl. 1881 (deutsch zuerst 1868). Aug. Lehmkuhl, Theol. mor. 2 Bde. 1883. 6. Aufl. Freiburg 1890. (Derſ., Comp. th. mor. ebd. 1886.) A. Ferretti, Institutiones th. mor. I. Rom 1887. — Zur Würdigg. der jes. Moral überhpt.: Pascal, Les Provinciales ou lettres écrites à un Provincial sur la morale et la politique des Jésuites 1656 ff. (v. ungeheuerem Erfolg; mehr als 60 Aufl.). Perrault, La morale des Jésuites, 3 T. 1669. [Harleß], Jesuitenspiegel. Erl. 1839. Ellendorf, Die Mor. u. Polit. der Jes. Darmst. 1840. Andreä, Die verderbl. Mor. der J. in Ausz. aus ihren Schrr. Ruhrort 1865. Zirngiebl, Studien über d. Institut der Gesellsch. Jesu. Lpz. 1870. Joh. Huber, Der Jesuitenorden nach s. Verf. u. Doktrin u. s. w. Berl. 1873. Eisele, Jesuitism. u. Katholizism., eine Studie. Halle 1888. Doctrina moralis Jesuitarum. Die Mor. der J. quellenm. nachgew. aus ihren Schrr. u. s. w. Celle 1874 (e. Sammlg. v. 632 Stellen, lat. u. deutsch, aus 107 anerk. jes. Schriftstellern mit Angabe des Fundorts, also verlässig). Zum Streit über den Probabilism.: Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. K. seit dem 16. Jh. mit Beiträgen zur Gesch. u. Charakteristik des Jesuitenordens. 2 Bde. Nördl. 1889. Steitz, P. R.-E.² VI, 524 ff. Wuttke I, 161 ff. Theod. Ziegler II, 559 ff. Gaß II, 185 ff. Luthardt II, 115 ff.

Digitized by Google

Jes.ordens hinaus. An Busenbaum knüpfte Alph. M. v. Liguori[1], der Stifter des Redemptoristenordens, an; an diesen der Jesuit Gury[2], dessen Moralkomp. in den meisten bischöfl. Klerikalseminarien von Deutschl., Ital., Frankr., Belg., Engl., Nordamer. eingef. ist od. war, bis es neuerdings durch Lehmkuhls[3] Theol. mor. abgelöst wurde.

b. Die jansenist. u. die myst. Moral.[4] Den Gegens. zur jes. Mor. bildete die jansen., auf Grund der august. Lehre v. Sünde u. Gnade. Die jansen. Vertreter der Eth. waren hauptsächl. Nicole, Essais de morale. 13 Bde. 1671 ff., u. Quesnel[5], Reflexions morales sur le Nouv. Test. 5 Bde. Paris 1687. Aber diese Bewegg. blieb ohne dauernde Wirkg. Größere Bedeutg. erlangte die myst. Richtg. u. ihre Mor. Franz v. Sales († 1622) gab in s. Philothea od. l'introduction à la vie dévote 1608 u. in s. Traité de l'amour de Dieu 1616 eine Anleitg. zum frommen Leben auch außerh. des Klosters. Die höchste Liebe läßt nichts zu wünschen, nicht einmal das Heil. Die Kontemplat. steigt bis zur extase, in welcher die Seele in Gott untergeht — e. Nachwirkg. der alten neuplat. Strömg. in der K. — Diese myst. Richtg. war bes. in Spanien, in Verbindg. mit übertriebener Askese, verbreitet, am geistreichsten vertreten durch Teresa de Jesus († 1582). Ihr zur Seite stand der überschwengl. Johannes vom Kreuz († 1591). Etwas maßvoller Ludw. v. Granada († 1588). — An diese Myst. schloß sich der Quietism. an. Molinos († 1697) forderte in s. Guida spirituale. Rom 1675 (ins Lat. übers. v. A. H. Francke 1687), einer Anweisg. „zum innern Frieden" als die rechte innere Gemüthsstimmg. „e. allersüßeste u. lieblichste Windstille", der gegenüber die äußeren kirchl. Uebgn. u. Mittel ihre Bedeutg. verlieren. Schwärmerischer Madame Guyon († 1717) in ihren Torrens (Ströme) 1683: Gott ist das Meer, in welches sich die Bergströme des inneren Lebens ergießen u. verlieren. Außerdem L'ancien et nouv. test. etc. 20 Bde. 1713 ff. Später maßvoller. Ihr nüchternerer Freund u. überhpt. der edelste Vertreter des Quiet. ist Fénélon († 1715) mit d. Lehre v. d. oraison intérieure u. dem amour désintéressé in sr. Schr. Maximes des Saints sur la vie intérieure 1698: die Liebe Gottes liebt ihn um seiner selbst willen, abges. v. d. Seligk., die man in ihm findet. Aber auch F.'s Standp. schien in Rom — u. nicht ganz mit Unrecht — bedenkl. Uebrigens bleibt auch diese Myst. immer röm.; denn das Höchste u. Rechtfertigende ist unser Liebesopfer, das wir Gott darbringen, e. verfeinerte doctrina legis. — Diese Myst. hat auch in ev. Kreise eingewirkt u. hier ihre schönste Blüthe in Tersteegen getrieben.

c. Neuere kath. Arbeiten.[6] Die röm. Theol. hat ähnl. Stadien durchgemacht wie die ev. Gegen den v. Pufendorf u. a. her eindringenden Geist sucht sich Amort, Theol. eclectica mor. 24 Bde. 1752. 58 noch zu

1) Zöckler, P. R.-E.² VIII, 676 ff. — 2) Luthardt II, 146—150 u. Zur Ethik. Lpz. 1888, S. 66—80. — 3) Luthardt II, 672 f. — 4) Luthardt II, 151 ff. 154 ff. — 5) Luthardt II, 151 ff. — 6) Luthardt II, 664 ff.

Digitized by Google

wehren. Den Uebergang zur Aufklärungszeit bez. Stattler, Ethic. christ. univers. 1772. Der Anfänger einer neuen Zeit ist vor allem der fromme u. milde Sailer († 1832. Handb. der christl. Moral. 3 Bde. 1817), nicht ohne ev. Elemente. Wissenschaftl. weitaus bedeutender ist, der Sailer'schen Schule angehörig, Hirscher († 1865), der „Die christl. Moral als Lehre v. d. Verwirkl. des göttl. Reiches in der Menschh." (3 Bde. 1835. 5. Aufl. 1881) betrachtet u. dem äußerl. Katholizism. einen idealeren u. innerlicheren gegenüberstellt, ohne aber die entspr. Festigk. u. Konsequenz zu beweisen. Von Neuesten sind zu nennen u. a. Martin, Lehrb. der kath. Moraltheol. 5. Aufl. 1865. K. Werner (s. Syst. d. chr. Eth. 3 Bde. 1850—52 im Anschl. an Schleierm. gehalten, in wissschftl. spekulat. Haltg.), Jocham, Moraltheol. 3 Bde. Sulzb. 1852—54, Simar, der in s. Lehrb. der kath. Moraltheol., 2. Aufl., Freib. 1877 im Unterschied v. den f. d. Beichtstuhl bestimmten kasuist. Arbeiten die Moral prinzipiell zu behandeln sucht. Linsenmann legt in s. Lehrb. der Moraltheol., Freib. 1879, den Begr. des R. Gottes als sittl. Weltordng. zu Grunde; aber auch hier findet, wie bei Pruner, Lehrb. d. kath. Moraltheol., 2. Aufl. Freib. 1883, Schwane, Moraltheol. (spez. u. allg.), Freib. 1878/85 u. a. u. in der röm. Moral überhpt., e. ungehörige Hereinnahme juristischer Elemente statt. Den Gegs. zu solchen Arbeiten bilden die oben angeführten jes. Moralkompendien v. J. P. Gury u. Lehmkuhl. So zeigen sich uns zwei versch. Richtgn.: die e. v. dem bes. durch Möhler († 1838) herbeigeführten wissschftl. Aufschwung der röm. Theol. in den dreißiger u. vierziger Jahren ausgehend, allmähl. im röm. Sinne kirchlicher geworden, die and. an die kasuist. Behandlg. früherer Zeiten anknüpfend u. dem wissschftl. Fortschr. fremd; beide aber in dens. unev. Grundanschauungen wurzelnd.

2. Die evangelische Moral. a. Die Anfänge in der luth. K. 1. Wie die Verirrg. der Mor. zur falschen Gesetzlichk. aus der Verdunkelg. der paulin. Erkenntniß v. der Glaubensgerechtigk. in der altkath. K. entstand, so führte nun wieder Luthers[1] Erneuerg. jener paulin. Erkß. auch zu einer Erneuerg. u. Richtigstellg. der Ethik. Die Hpt.punkte im Zus.hang der eth. Gedanken L.'s sind: Es ist scharf zu unterscheiden zw. der theol. u. der philos. Eth.; die philos. ist e. Lehre v. Gesetz u. Werken; jene hat d. Gnade zur Voraussetzg., welche einen neuen Menschen macht; denn d. Person ist das erste, die Werke das zweite: die Person aber wird neu durch die Rechtf. aus dem Gl.; aus ihr wächst also das neue Leben des Glaubens heraus. Darin hat die Eth. ihre Einh., u. das neue Leben des Christen seine Innerlichk. u. Freih. gegenüber allen äußeren Gesetzen, Werken ꝛc.

1) Von L.'s Schrr. kommen zur Eth. außer den Predd. u. Schr.ausleggen. (bes. der Bergpred. 1532) hptsächl. noch folgende in Betracht: Von d. Freih. eines Christenmenschen; lat. u. deutsch 1520; Sermon v. guten Werken 1520; über d. Ehe 1522. 1530; über d. geistl. Gelübde 1530; über d. Gehorsam geg. d. Obrigk. 1522. 1528; über d. Kriegsdienst 1526; über d. Wucher 1519. 1524. Vgl. Luthardt, Die Eth. L.'s in ihren Grundzügen. 2. Aufl. Lpz. 1875. Derſ., L. in sr. eth. Bedeutg. Lpz. 1883 u. Gesch. d. chr. Eth. II, 9 ff.

Digitized by Google

Der Weg zu dieser Freih. geht allerdings durch d. Gesetz hindurch, findet aber in der Liebe des Glaubens, mit dem sie das ganze Wesen eines Christenmenschen bildet, ihre Erfüllg. Daraus gehen die Werke der Liebe hervor, gemäß dem Beruf eines jeden — im Gegs. zur röm. Lehre von der Vollkommh. — also nach den 3 allgemeinsten Gottesordngen., der der ehelichen, obrigkeitlichen, kirchlichen. Von da aus ergab sich auch das rechte Urtheil u. d. rechte Stellg. zu den Gütern u. Aufgaben der gottgeschaffenen Welt überhpt. 2. In den luth. Bkßschrr.[1] ist der wesentl. Ertrag der eth. Erkß. Luthers niedergelegt. Schon in der Conf. Aug. u. ihrem Urtheil über d. nova obed. art. VI, die bona opp. u. vocatio XII, XX, die res civiles XVI, die Unterscheidg. der justitia civ. u. spirit. XVII, den Gegs. zur röm. Moral XXIII u. s. w., nebst den entsprechenden Partien der Apol., sowie den Ausführgen. im Gr. Kat., z. B. zum 3., 4., 5., 6. Gebot u. dem Schluß der Gebote, womit auch d. Haustafel zu vergleichen ist. Die K.-F. enthält eth. Materien bes. im 4., 5. u. 6. Art. Sie lehrt vor allem das richtige ev. sittl. Urtheil gegenüber Rom u. der wiedertäuferischen Geistlichk. im 12. Art. Durch die neugewonnene Erkß. v. der Glaubensgerechtigk. u. ihrer fundamentalen Bedeutg. auch f. das christl. Leben ist die Abirrg. v. der richtigen Bahn, wie sie durch die Trübung u. Verkenng. jener Grundwahrh. schon so frühzeitig begonnen u. sich immer verhängnißvoller entwickelt hatte, überwunden u. auf die richtige bibl. u. insonderh. paulin. Bahn zurückgelenkt, u. damit d. sittl. Leben d. Christen in s. Verhß. wie zu Gott, so zur Welt richtig gestellt u. seine Innerlichk., Freih. u. Gesundh. gerettet, mit bedeutsf. Einwirkg. auch auf die weiteren Kreise des Lebens der neuen Zeit u. die Erfüllg. ihrer Aufgaben. 3. Melanchthon[2] hat die theol. Moral im ev. Geiste in den Locis behandelt, bes. in der Expositio decalogi (C. Ref. XXI, p. 686—711) als der summa doctrinae omnium virtutum (p. 697), woran sich dann weitere Erörtergen. ethischer Natur schließen: de lege naturae, de discrimine consiliorum et praeceptorum (p. 719 ff.), de bonis opp. (p. 762 ff.), über peccatum mortale et veniale (p. 816 ff.), über d. poenitentia (p. 876 ff.), de calamitatibus et de cruce (p. 934 ff.), de precatione (p. 955 ff.), de magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum (p. 984 ff.), über d. ceremoniae humanae in ecclesia (p. 1015 ff.), de scandalo (p. 1029), de libertate christiana (p. 1037 ff.). Also e. reiches eth. Material, dessen Darstellg., wenn auch nicht systemat. geordnet, doch eine zus.hängende sittl. Anschauung zu Grunde liegend zeigt. Was Mel. hier gibt, blieb dann auf lange Zeit die Grundl. der theol. Moral. Daneben wandte er seinen Fleiß der philos. Moral zu, indem er durch Kommentirg. des Aristot. dessen Einführg. in den

1) Fr. Bartels, Die eth. Grundgedanken der ev.-luth. Bekßschr. Hannover 1884. Luthardt II, 53 ff. — 2) Schwarz, Stud. u. Kr. 1858, 1: Mel. u. seine Schüler als Ethiker. Herrlinger, Die Theol. Mel.'s. Gotha 1879. S. 209—343. Luthardt, Die Arbeiten Mel.'s im Gebiet der Moral. Lpz. 1884 u. Gesch. d. Eth. II, 38 ff. Kölbsch, Mel.'s philos. Ethik. Freiberg 1889.

Digitized by Google

Studienkreis der ev. Schulen sich angelegen sein ließ u. auf weit hinaus auch erreichte. Dahin gehören außer versch. Reden u. dgl. seine Epitome philosophiae moralis (1538 u. ö.), die in ihrer späteren Bearbeitung als Ethicae doctrinae elementa (1550 u. ö.) noch lange das Lehrb. in den ev. Schulen blieb, zahlreiche neue Aufl. erlebte u. oft (v. Strigel 1580—82, v. Pezel 1589) kommentirt wurde. Die philos. Moral ist hier von Aristot. aus dem Ev. so sehr angenähert u. nimmt einen so großen Raum ein, daß f. e. selbständige theol. Moral wenig Raum mehr übrig blieb u. so denn auch die folgenden selbständigen Arbeiten über d. theol. Moral die Grenze geg. d. philos. wenig scharf einhielten. Im Grunde hat erst Calixt mit s. Satze, daß das Subj. der theol. Moral der homo renatus sei, hier e. scharfe Grenzlinie gezogen. 4. Die Arbeiten über d. theol. Moral im 16. Jh. zeigen auf der e. Seite die neue ev. Erkß. in der Begründg. der Moral durch den Glauben, der in der Liebe thätig ist, u. in der Anlehng. an den Dekalog, als die Offbg. des Willens Gottes, auf der and. Seite die Einwirkg. der philos. Arbeiten Mel.'s in der schwankenden Haltg. der theol. zur philos. Moral. So außer den eth. Abschnitten der Loci v. Chemnitz, Strigel u. s. w. bereits bei Thomas Venatorius, De virtute christiana ll. III. Norimb. 1529; ferner Hieronymus Weller, e. Pflichtenl. nach d. 3 Ständen: De officio ecclesiastico, politico et oeconomico, Norimb. 1552; David Chyträus, e. Tugendlehre nach den 10 Geboten: Regulae vitae seu virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae 1555 u. ö., Paul v. Eitzen, Ethicae doctrinae ll. IV conscripti in usum studiosae juventutis, Viteb. 1571 u. ö., e. vielgebr. Lehrb. f. Gelehrtenschulen.

b. Die Anfänge in der ref. Kirche. Zwingli[1], humanist. interessirt u. determinist. denkend, betont den Glauben v. s. sittl. Seite aus als efficax virtus u. indefessa actio, gibt der Eth. e. gesetzl. Gepräge u. zugl. sozialen Char. u. bestimmt sie sogleich v. vornherein v. d. luth. Richtg. verschieden. Calvin[2] aber hat in s. Institutio christianae religionis. Bas. 1536. III, 6—10 in kurzer, einf. u. bibl. Zeichng. der christl. Sittenl. vor allem unter dem Gesichtsp. der Selbstverleugng. die Grundlinien einer Eth. gezogen. Dazu kommen die anderweitigen Erörtergn. der Instit. über den Dekalog, die poenitentia, das Gebet, die Prädest., sowie in den übrigen Schrr. mit dem dopp. Gegs. geg. d. röm. K. wie geg. die Libertiner. Aber er hält doch trotz aller luth. Einflüsse bes. seiner ersten Zeit die Richtungslinie Zwinglis ein. Lobstein faßt das Wesentliche in folgende Punkte zus.: die obj. Grundlage des neuen Lebens bildet die göttl. Erwählg., zugl. das stärkste Motiv zu einem tugendh. heiligen Leben; das subj. Prinzip des neuen Lebens ist der Glaube, dessen Verhß. zu den guten Werken aber nicht genügend klargestellt wird; die Norm des neuen Lebens der Dekalog,

1) Zeller, Das theol. Syst. Z.'s. Tüb. 1853. S. 165 ff. Aug. Baur, Z.'s Theologie; ihr Werden u. ihr Syst. 2 Bde. Halle 1785. 89. Luthardt II, 66 ff. — 2) Lobstein, Die Eth. C.'s in ihren Grundz. entworfen. Straßb. 1877. Luthardt II, 74 ff.

Digitized by Google

an welchen das Leben der Christen gebunden ist; die Entstehg. u. Entwicklg. des neuen Lebens vollzieht sich auf dem Wege der poenitentia. Alle Tugenden u. Pflichten des Christen laufen in der Selbstverleugnung, als der Bewährg. des neuen Lebens, zus. Zu bethätigen hat sich dasselbe in den Gemeinschaften der Familie u. Geselligk., des Staats u. der Kirche; die Vollkommh. als das Ziel desselben ist nach dem Beruf des Christen zu normiren. — Die eth. Denkweise C.'s ist beherrscht vom Geist der Theokratie, der die Ordng. des Lebens dem Willen der göttl. Majestät als dem unbedingten Gesetz unterwirft. Bei dem Gewicht, welches bei dieser Denkweise auf die Werke fiel, in welchen die Unterthanen Gottes ihrem Herrn seine Ehre erwiesen, lag die Pflege der Moral nahe. Danäus († 1596) ist der erste, welcher im Anschl. an C. in s. Ethice christiana ll. III, Genev. 1577 die Moral in relativer Vollständigk. systemat. zu behandeln versuchte.

c. Die Ethik im Zeitalter der Orthodoxie. Während in der ref. Theol. die Moral e. reichlichere Pflege fand, th. mehr systemat., in Abweichg. od. im Anschl. an Danäus, v. Keckermann († 1609), Amesius († 1633), Hoornbeck († 1666. — Theologia practica. Utr. 1663, v. Buddeus sehr gerühmt) u. a., th. mehr kasuist. wie v. Alsted († 1638. — Theologia casuum, Hannov. 1621), th. mehr populär, wie v. Pictet († 1724) bis zu Lampe (scholast. u. myst. pietist.) u. dem Wolffianer Stapfer († 1775) herab, gab in der luth. K. G. Calixt's Epitomes theologiae moralis pars prima etc. Helmst. 1634 trotz ihrer Unvollständigk. u. ihres mäßigen wissschftl. Werthes einen erfolgreichen Anstoß zu selbständiger Behandlg. der theol. Moral in ihrem Unterscheidung sowohl v. der philos. Moral als v. der Dogmatik, obwohl im innern Zus.h. mit dieser. Beides dadurch, daß C. als Subj. der theol. Moral den homo renatus bezeichnete u. so dieselbe als Lehre v. d. Heiligg. faßte, deren Prinzip der heil. Geist ist, welchem sich die vires naturales: intellectus (mit dem Gewissen), voluntas, appetitus unterordnen. C.'s Schule pflegte die Eth. fleißig u. erfolgreich. Dürr in Altdorf († 1677) lieferte d. erste vollst. Syst. der Eth. in der luth. K.: Enchiridion theol. mor. Altd. 1662, später erweitert zum Compendium theol. mor. etc. Altd. 1675. Aber auch d. strengere orthod. Richtg. behandelte nicht bloß innerh. der Dogmatik nach dem Vorg. von Mel.'s Loci den eth. Stoff an den betr. Orten — bes. eingehend Joh. Gerhard —, sond. auch in selbständigen Arbeiten. Die gebrauchtesten Kompendien waren die v. den beiden Jenensern: Baier (Comp. theol. mor., officia hominis christiani tam generalia quam quoad singulos ordines in eccl. et re publica specialia exhibens etc. Jen. 1698, nach s. Tode herausgeg.), u. Buddeus (Institutiones theol. mor. Lps. 1727), neben welchen Schomer, Joh. Ad. Osiander, Dorsch, Strauch u. a. zu nennen sind. Auch die kasuist. Behandlg. wurde fleißig gepflegt s. d. Beichtstuhl v. Balduin, Olearius, Dannhauer, König u. a. Eine werthvolle Sammlg. von Entscheidgen. verfaßte Dedekenn († 1628): Thesaurus consiliorum et de-

Digitized by Google

cisionum. Hamb. 1623. 1671. Im Gegs. zu einer bloß äußerl. Kirchlichkeit suchten J. Val. Andreä in versch. Schrr. (z. B. Reipublicae christianopolitanae descriptio. Straßb. 1619. Theophilus s. de religione christiana sanctius colenda) u. Joh. Arndt (Wahres Christenth.) das christl. Leben zu verinnerlichen, jener infolge der Anregungen, die er in Genf empfangen, mit dem Interesse für das äußere Gemeinschaftsleben, dieser inf. der Anregungen von der Mystik (auf röm. Boden, u. auf reformirt. in den Niederlanden), mit dem Interesse für das innere Seelenleben. Den Zus.h. der christl. Idee mit dem Weltleben hatte Veit L. Seckendorff († 1692) im Auge in seinem Teutschen Fürstenstaat. Frkf. 1656; auch 1702. 1711, dem er später den Christenstaat, worin v. d. Christenth. in sich selbst u. dessen Behptg. wider die Atheisten u. dgl. Leute, wie auch v. d. Besserg. sowohl des Welt- als geistl. Standes nach dem Zweck des Christenth. gehandelt u. s. w. Lpz. 1685. 1706, folgen ließ, eine Sittenl. für die drei Stände entwerfend, den geistl., weltl. u. Hausstand, mit verständigem u. f. d. mannigf. Verhsse. erschlossenem Sinn zeigend, wie die christl. Moral im öfftl. Leben die entscheidende Norm u. Regel sein solle.

d. Die Ethik des 18. Jh. Der Pietism. hatte es auf e. Besserg. des Lebens abgesehen, vertrat also d. Interesse der Moral im Sinne des sittl. Ernstes, nicht unberechtigt gegenüber einer theilweisen sittl. Laxh. im Kreise der Orthodoxie. Einzelnen Fragen des sittl., vorwiegend des innern Lebens gelten Spener's Theologische Bedenken. Halle 1700. Consilia et judicia theol. Frkf. 1709. Letzte theol. Bedenken. 3 Bde. Ferner Rambach († 1735. Moral-Theologie, 1736). Unter dem Einfluß der asket. Myst. u. in gesetzl. Beschränkung des Gebiets des Erlaubten (vgl. den Streit über die Mitteldinge, seit 1677) kam aber der Pietism. je länger je mehr in eine einseitig negat. Stellg. zu Welt. Er wurde abgelöst durch die Vorboten des neuen Geistes, welcher e. rein natürl. Denkweise u. Lebensgestaltg. anstrebte. Eine bloß menschl. Sittlichk. entwirft Pufendorf († 1694. De officio hominis et civis sec. legem naturalem. Lips. 1673), u. stellt Chr. Wolff († 1754. Vernünftige Gedanken v. d. Menschen Thun u. Lassen. 1720. Philos. moralis. 5 Bde. 1750 ff.) in s. Philosophie der auf die Offbg. sich gründenden zur Seite, im Anf. in Verträglichk. mit derselben (Canz † 1753, Disciplinae morales omnes etc. Lips. 1739. Unterr. v. den Pflichten d. Christen. 1749. Reusch, Theol. moral. Jen. 1760. Töllner, Grundriß der Moraltheol. Frkf. a. O. 1762. Stapfer in Bern † 1775, Sittenl. 6 Th. Zür. 1756—66. S. J. Baumgarten, Unterr. vom rechtm. Verh. eines Christen. Halle 1738. Ausführl. Vortr. der theol. Moral. Halle 1767). Anknüpfend an die Wolff'sche Sonderung der natürl. u. christl. Sittenl. hat Mosheim († 1755. Sittenl. der heil. Schr. 1735 ff. 9 Bde; Bd. 6—9 v. Miller) durch reiche Welt- u. Menschenkenntniß den Horizont des eth. Studiums erweitert. Das schon hier erkennbare eudämonist. Moment entwickelte sich zu einer Glückseligkeitslehre bei Steinbart (1778 ff.), Michaelis (1792), Bahrdt (1791 f.).

Digitized by Google

Der Widerspr., welchen Crusius in Leipzig geg. Wolffianismus u. Eudämonismus erhob in s. Schr. Kurzer Begriff der Moraltheol. od. nähere Erklärg. der prakt. Lehren des Christenth. 2 Thle. Lpz. 1772. 73., verhallte. Den Ertrag der besseren Elemente faßte eklektisch der Supranaturalist Reinhard zus. in s. stoffreichen u. angesehenen Syst. der chr. Moral. Wittenb. 1788 ff.; der 5. Bd. nach R.'s Tod (1812) vom Grafen v. Hohenthal 1812 herausgegeben.

e. Die Ethik der neuesten Zeit. Die Wendg. zu e. neuen Entwicklg. der Moral ist vor allem durch Kant u. Schleiermacher bezeichnet. Kant[1], Krit. der prakt. Vern. 1788. Grundlegg. zur Metaph. der Sitten 1785, bekämpft vor allem den Eudämonism. der vorhergehenden Periode durch s. Geltendmachg. der absol. Autorität des Pflichtgebots (kategor. Imperat.), u. die Abhängigk. der Moral von fremden Autoritäten (vgl. S. 9) durch die Behptg. der Autonomie der prakt. Vernunft, welcher dann die Autarkie derselben („du kannst, denn du sollst") entspricht. Aber sein Prinzip: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgem. Gesetzgebg. gelten könne", führte durch s. gesetzl. Char. nur zu einer gesetzl. Moral — mit widerstrebender Neigg. —, deren Ungenüge Schiller[2] richtig erkannte; u. konnte durch seinen abstr. Char. dem Handeln keinen Inhalt geben. Doch hat Kant sowohl prakt. durch d. Unbedingth. seines Pflichtgebots auf den sittl. Char. der Zeit heilsam gewirkt, wegebahnend f. d. Zeit des Ev., als auch der Betreibg. der Moral einen wirks. Anstoß gegeben, wenn auch z. B. Stäudlin, Philos. u. bibl. Moral 1805. Neues Lehrb. der Mor. f. Theologen 1813, sowie Ammon, Christl. Moral nach wissschftl. Grundsätzen. 1795. 3 Bde. 5. Aufl. 1823—29, von Kant abfielen. Gegenüber der Weiterbildg. der Moral zur obj. Eth. in der sittl. Welt der obj. Vernunft durch Hegel hat Herbart (W. W. herausg. v. Hartenstein. 12 Bde. Lpz. 1850—52; bes. Bd. 8, 1.) die Bahn Kant's verfolgt in der Ausbildg. der formalen Eth. als einer Wissschft. nicht des Seins, sond. des Urtheils nach den 5 Grundideen der Freih., der Vollkommh., des Wohlwollens, des Rechts, der Billigk. — nicht ohne mannigf. Einwirkg. auch auf d. Theol. Dageg. hat unabhängig von philos. Einwirkg. Heinr. Chr. Schwarz eine selbständige theol. Sittenl. auf dem Prinzip des christl.-ev. Glaubens aufzubauen gesucht: Ev.-christl. Ethik. 2 Bde. 1821. 3. Aufl. 1836. (Der 1. Bd. wissschftl., der 2. Bd. populär erbaulich.)

Von grundlegender Bedtg. f. d. wissschftl. Betrieb der theol. wie der philos. Eth. wurden die eth. Arbeiten von Schleiermacher[3] (Grundlinien

1) A. Dorner, Ueber die Prinzipien der Kant. Eth. Halle 1875. Frederichs, Ueber K.'s Prinzip der Eth. Berl. 1875. Cohen, K.'s Begründg. der Eth. Berl. 1877. Höhne, K.'s Pelagism. u. Nomism. Lpz. 1881. Volkelt, Wiedererweckung der Kant. Eth. Ztschr. f. philos. Krit. 1882, S. 87—88. Kreyenbühl, Die eth. Freih. bei Kant. Phil. Mon. 1882, S. 129. 161. Wohlrab, K.'s L. v. Gewissen hist.-krit. Gotha 1880. — 2) F. Schneidermann, Die beiden Hauptperioden in Sch.'s Eth. m. Rücks. auf d. Verhß. des Dichters zu Kant. Lpz. 1878. — 3) Vgl. über Schl.'s Ethik: Schaller, Vorles. über Schl. 1844,

Digitized by Google

einer Kritik der bish. Sittenl. 1803; Abhandl. zur philos. Eth. in der Berl. Akad. v. 1819 an: über d. Tugendbegr. 1819; über d. Pflichtbegr. 1824; über d. Unterscheid. zw. Natur- u. Sittengesetz. 1825; über d. Erlaubte 1826, über d. Begr. des höchsten Guts 1827. Syst. der philos. Eth. hrsgg. v. Schweizer 1835. Grundriß der philos. Eth. hrsgg. v. Twesten 1841. Die chr. Sitte hrsgg. v. Jonas 1843). Er fordert als fundamentale Idee für die Gestaltg. der philos. Sittenl. den bisher zu sehr außer Acht gelassenen Begr. (Plato's) vom höchsten Gut, so daß die Ethik unter den 3 Gesichtspunkten der Güterlehre (das Sittl. als Produkt), Tugendlehre (das Sittl. als Kraft), Pflichtenlehre (das Sittl. als Formel der Verwirklichg.) darzustellen sei. Da der Begr. des Sittl. die Ineinsbildg. von Vernunft u. Natur ist, so ergibt sich daraus das organisirende Einwirken der Vern. auf d. Natur u. die symbolisirende Darstellg. der Vern. in der Natur. In der Vierfachh. der Tugend als belebender u. bekämpfender, vorstellender u. darstellender wiederholen sich die 4 Kardinaltugenden. Die christl. Sitte dageg. stellt das Handeln der Christen als Glieder der christl. Gemschft. dar, u. zwar als wirks. Handeln, sowohl im Sinne wiederherstellender oder reinigender (Kirchen-, Hauszucht 2c.) als verbreitender (Geschlechtsgemschft., Verkehr im Staat 2c.) Thätigkeit, u. als darstellendes Handeln (Gottesdienst, Geselligk. 2c.). Hier ist dadurch, daß als Subj. des Handelns der Christ u. zwar als Glied der K. gefaßt ist, der theol. u. zugl. kirchl. Char. der Moral wieder gewonnen, u. damit zugl. f. d. theol. wie f. d. philos. Moral die Bedtg. der Gemschft. gesichert. (Vgl. S. 12.) Außerdem hat Schl. in das nicht selten künstl. Netz seiner wissschftl. Konstruktion eine reiche Fülle ethischer Fragen u. Beobachtgen. aufgenommen, u. so der Eth. seitdem sowohl nachhaltigen Anstoß zu systemat. Aufbauen wie e. reiche Fülle sachl. Inhalts gegeben. Die meisten neueren Arbeiten im Gebiet der Ethik sind mehr od. minder abhängig von den Antrieben, welche diese Wissschft. durch Schl. empfangen hat. Das gilt vor allem von Rothe's großer Arbeit: Theol. Ethik. 3 Bde. 1845—48. 2. Aufl. 1869—71. Sie ist in R.'s Sinn ein Theil der spekul. Theol. u. lehnt mit Hegel'scher Dialektik, als Entwicklg. des relig. bestimmten sittl. Bewußtf., an die Schleiermacher'sche Dispos. in Güter-, Tugend- u. Pflichtenlehre, sowie an d. Schleiermacher'schen Größen Natur u. Vern. (Persönlichk.) sich an, so daß der sittl. Prozeß die Transsubstantiation der materiellen menschl. Natur in menschlich geistige ist [d. i. aber: Bildung]; hiebei im einzelnen eine Fülle trefflicher Entwickelungen bietend. — Kirchl. Charakters mit reichlicher Verwendg. der hl. Schr. u. Luthers, gesund u. nüchtern u. frei von falsch pietist. Wesen, ist Harleß' Christliche Ethik. Stuttg. 1842. 8. Aufl. Gütersl. 1893. Die Dogmat. ist die Entwicklgsgesch. der Thaten des welterlösenden Gottes, die Eth. die Entwicklgsgesch. des von ihm erlösten Menschen, nach den Gesichts-

S. 181 ff. Herm. Reuter, Stud. u. Kr. 1844, 3. Vorländer, Schl.'s philos. Sittenl. 2c. Marb. 1851. Bender, Schl.'s Theol. 2 Th. Nördl. 1876. 78 (die philos. Eth. I, 98–155; die chr. Sittenl. II, 546–620). Luthardt II, 625–634.

Digitized by Google

punkten des Heilsguts, des Heilsbesitzes, der Heilsbewahrung. Populärer u. im Anschluß an den Dekalog, welcher höher stehe als alle menschlichen Systeme, ist Sartorius' Werk: Die Lehre von der heiligen Liebe, 1840 ff., welches in d. 3. Abth. (1851. 56) die Moral als die „gehorchende Liebe" abhandelt. Eine weit umfassender angelegte Arbeit im kirchl. Geist ist Wuttke's Handb. der christl. Sittenl.: 2 Bde. 1861/63. 3. Aufl. (durchges. u. durch Anmerkgen. [bes. werthvoller literar. Art] ergänzt v. Ludw. Schulze) 2 Bde. 1874/75, neue wohlf. Ausg. Lpz. 1886, zuerst Darstellg. des Sittlichen an sich, dann in seiner Verkehrg durch d. Sünde, endl. des sittl. Lebens in seiner Erneuerg. — Sorgfältig gearbeitet, aber im konkr. Theil zu kurz (Vorlesgen.) ist Chr. Schmids Sittenl. 1861. 2. Aufl. v. Heller 1867. Nur e. Tugendlehre gibt Palmer: Moral des Christenth. Stuttg. 1864. Von d. Idee des göttl. Ebenbildes aus nach theosophisch Baaderisch-Schaden'schen Grundanschauungen. hat Culmann die chr. Eth. (1. Th. Stuttg. 1863. 2. Aufl. mit dem 2. Th. als „Entwurf" 1873. 3. Aufl. 1889) dargestellt. Anders wieder Bernh. Wendt: Die christl. Moral vom Standp. der christl. Freih. 2 Bde. 1864, mit guter Tendenz, aber zu wenig ausgereift. Charaktervoll wie in allen s. Arbeiten ist Vilmar in s. Theologischen Moral (3 Thle. in 2 Bden. 1871) der Sünde (Krankheitsgeschichte — d. reichhaltigste u. beste Theil), Wiedergeburt u. Bekehrg. (Heilungsgeschichte), Heiligg. (Genesungsgeschichte). Eine völlige Umänderg. der bisherigen Personalethik in Sozialethik forderte u. versuchte Alex. v. Oettingens Sozialethik, welche auf der Grundlage der Moralstatistik die christl. Sittenl. als „deduktive Entwicklg. der Gesetze christl. Heilslebens im Organism. der Menschheit" (1873. 3. Aufl. 1882) darstellte. Der soziale Faktor hat bereits seit Schleierm. ein größeres Gewicht in der Moral erhalten, der eigtl. durchschlagende eth. Faktor aber wird immer die Persönlichk. bleiben müssen. Martensens schöne und reiche Arbeit: Die christliche Ethik, läßt denn auch, nachdem der 1. Theil (1871. 5. Aufl. 1887) die allgem. Erörtergen. gegeben, im 2. Th., der spez. Eth. (1878 u. 5.), auf die individ. Eth. (die individuell sittl. Entwicklg.) die soziale Ethik (Familie, Staat 2c.) folgen. Am einfachsten in der Dispos. wird v. Hofmann's Theol. Eth., Abdruck einer im Sommer 1874 gehalt. Vorlesg. Nördl. 1878, sein, welche, nachdem sie das eigenthüml. Wesen des christlich sittl. Verhaltens erörtert, dasselbe zuerst als Gesinng., sodann als Bethätigg., unmittelb. geg. Gott (im Gebet), mittelb. innerh. der irdischen Gemeinschaftskreise darstellt, u. zwar als christl.-sittl. Handeln in der K., in der Familie, im staatl. Gemeinwesen, in der menschl. Gemeinsch., stets mit dem in großen allgemeinen Linien gezeichneten bibl. u. kirchengeschichtl. Zeugniß. Die nothwendigen grundlegenden Erörtergen. der Eth. sind nur als Voraussetzgen. behandelt, d. h. in einem kurzen Aufriß des theol. Syst. gegeben, bis dahin, wo das sittl. Verhalten des Christen einsetzt. Frank in Erlangen hat im Anschl. an sein Syst. der christl. Gewißh. u. Syst. der christl. Wahrh. als 3. Th. der syst. Theol. e. Syst. der christl. Sittlichk. (2 Bde. Erl. 1884. 87) veröffentlicht, welches den Thatbestand des

Digitized by Google

durch den Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes th. an sich, th. in s. Beziehung auf die geistl. Welt, th. in s. Beziehung auf die natürl. Welt, immer mit Sonderung der prinzipiellen Grundlegung u. der prakt. Anwendung — um das Gebiet der Gesinnung u. der Bethätigung auseinanderzuhalten — mehr im Sinn der scharfen Trennung des natürlichen u. des christlichen Lebens in seinen verschiedenen Gebieten (z. B. gegen christl. Schule, christl. Staat u. s. w. polemisirend) darstellt. In s. bekannten Weise stellt **Beck** (Vorlesgen. über chr. Eth. herausgeg. v. Lindenmeyer. 3 Bde. Gütersl. 1882) die Ethik dar als die Verwirklichg. der Gnade Jesu Christi, d. h. seines göttl. Lebensinhalts in der Entwicklg. des menschl. Personlebens. **Dorner** aber hat in dem aus s. Nachlaß herausgeg. Syst. der christl. Sittenl. (Berl. 1885) die christl. Stufe als die Vollendung der vorhergehenden eth. Stufen — weil in der Person Christi die Vollendg. des Sittlichen gegeben sei — dargestellt. „Von dem Grundartikel aus" hat **Kähler** wie die Wissschft. der christl. Lehre überhaupt, so im 3. Th. auch die Ethik 1887 dargestellt; **Scharling** „die christl. Sittenl. nach ev.-luth. Auffassung" 1892 veröffentlicht.

Eine populäre Behandlg. der Eth. ist gegeben in **Luthardts** Vorträgen über d. Moral des Christenth. (3. Bd. der Apol. Vortr. 4. Aufl. Lpz. 1889).

Die angeführte Literatur zeigt, mit welchem Eifer gerade in der neueren Zeit die Eth. behandelt worden ist, wie wenig jedoch in ähnl. Weise wie in der Dogmatik eine Uebereinstimmg. der Behandlgs.weise vorhanden ist, daß aber dieselbe sich anbahnt.

Digitized by Google

Erster Theil.

Die christliche Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden.

I. Die schöpfungsmäßige Grundlage.

§ 12. Die Anordnung des Stoffes.

Da der Christ d. h. seine Gottesgemeinschaft die höhere Wahrheit des Menschen ist, so hat dieser Theil zu zeigen: 1. wie diese Gottesgemeinschaft als das auf dem Wege freier Selbstbethätigung zu erreichende Ziel im Menschen von Gott schöpfungsmäßig angelegt, 2. diese Veranlagung aber durch die Sünde in die Unwahrheit ihres Widerspiels verkehrt ist, die den Menschen bindet, 3. wie gegenüber dieser sittlichen Gebundenheit durch die Sünde der Mensch unter den Stand des Gesetzes gestellt ist, aber nur, damit er 4. durch das Evangelium zu seiner Wahrheit erhoben werde, die ihn frei macht, um diese seine Wahrheit des Seins dann sowohl in der inneren Welt der Gesinnung, als in der äußeren der Handlungen jener Wahrheit entsprechend frei zu bethätigen.

Vgl. die Stufen bei Augustin Enchir. 31. Die 1. Stufe: nulla resistente ratione secundum carnem vivere; die 2.: secundum legem volens vivere vincitur et sciens peccat peccatoque subditus servit — ut peccatum operetur in homine omnem concupiscentiam —; die 3.: si Deus respexerit, ut agi homo coeperet Dei spiritu, concupiscitur adversus carnem fortiore robore caritatis. Die 4. dann: pax. — Harum quatuor differentiarum prima est ante legem, secunda sub lege, tertia sub gratia, quarta in pace plena atque perfecta.

§ 13. Die Doppelseitigkeit des Menschen als Natur- und als Personwesen.

Vgl. zu Kant (z. B. Relig. innerh. der Grenzen u. s. w. S. 22: Der Mensch als Naturwesen u. als persönl. Wesen). Höhne a. a. O. S. 6. Luthardt, Gesch. d. chr. Eth. II, 499. J. Müller, Chr. L. v. d. Sünde

Digitized by Google

I, 522. 532. II, 42 ff. 57 ff. 60 f. Rothe § 77 ff. (I, 330 f.). v. Hofmann, Schriftb. I, 300 ff. Theol. Eth. S. 29 f. Luthardt, L. v. freien Willen S. 3 ff. 442 f. Moral des Christenth. S. 23 ff. Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 156 ff.

Auf der einen Seite gehört der Mensch mit der Welt zusammen als geistleibliches Naturwesen, auf der andern steht er im Verhältniß zu Gott als sittliches Personwesen. Entsprechend dem Verhältniß, in welchem die Welt zu Gott steht, ist auch die Natur des Menschen Mittel für die sittlichen Zwecke seiner Person, so daß in Folge dessen auch sein an sich sittlich indifferentes natürliches Sein und Thun sittliche Bedeutung erhält.

1. Das natürliche Bewußtsein dieser Doppelseitigkeit spricht sich in der Antike, welche den eigentl. Begr. der Persönlichk. nicht kennt, bei der Herrschaft des Intellektualism. (z. B. bei Aristot.) in der Unterscheidung der vernünftigen Seele (*λόγος*) von der theils ganz vernunftlosen, theils der Vernunft fähigen aus (vgl. Luthardt, Antike Ethik S. 61). Im herrschenden Bewußtsein wird diese Doppelseitigk. bezeugt in der Unterscheidung zw. Begabung u. Gesinnung (vgl. 1 Kor. 13).

2. Die Schrift unterscheidet *σάρξ* oder *μέλη* (Röm. 7, 23) oder *πνεῦμα* (1 Kor. 14, 15) einers. u. *νοῦς* (Röm. 14, 5. Phil. 4, 7. Eph. 4, 23. 2 Thess. 2, 2), *διάνοια* (Eph. 4, 18. Kol. 1, 21), *νοήματα*, *ἔννοια* u. dgl. oder *καρδία* (Matth. 12, 34. Röm. 8, 28. 9, 2. 10, 10. 1 Kor. 4, 5. 14, 25. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. 1 Thess. 2, 4. 1 Petr. 3, 3 f.) andrers.; oder *ἔξω* u. *ἔσω ἄνθρωπος* (Röm. 7, 22. 2 Kor. 4, 9. Eph. 3, 16); Weltbesitz u. Werth der Seele (Matth. 16, 26). In der (geistleibl.) Natur faßt sich die Welt zus. (Mikrokosm.), in der (sittl.) Person spiegelt sich Gott ab (Gen. 1, 27. Mikrotheos Ps. 8, 6). Die Welt aber ist e. Welt gesetzlicher Nothwendigk., Gott der sein selbst Seiende, Freie; jene e. Welt der Verschiedenheit, dieser der sich selbst Gleiche. Dieß gilt denn auch v. den beiden Seiten des Menschen. Die Antike hat den Menschen nur in s. Weltbeziehung, somit in s. Naturverschiedenh., das Christenth. hat ihn als Person, somit in der Gleichheit Aller gewürdigt: vor Gott ist kein Ansehen der Person.

3. Der Unterschied der beiden Seiten. Nach Seiten seiner Natur, d. h. seines geistleibl. Organism. von Gaben u. Kräften, der ihm gesetzt ist u. worin sein Zus.hang mit der Welt u. sein Antheil an ders. besteht, bestimmt sich jedes Einzelnen Weltberuf u. Weltgeschick; nach Seiten seiner selbständigen Persönlichk., nach welcher er mit Gott zus.gehört u. an ihn gewiesen ist, bestimmt sich s. Gottesberuf u. ewiges Geschick. Wie aber die Welt der Natur nur Mittel für den Zweck Gottes ist, der im Menschen beschlossen liegt, so ist auch die Naturseite u. der Weltberuf des Menschen Mittel für den Zweck, der im persönl. Verhß. zu Gott beschlossen liegt. Deßhalb erhält die Naturseite, die an sich außerhalb der sittl. Würdigung fällt, erst durch ihre Beziehung zur Personseite Antheil an der sittl. Würdigung der letzteren.

Digitized by Google

4. Die Einseitigkeiten. Die einseitige Betonung der Naturseite führt zum Determinism. (pantheist. oder materialist.), in welchem die Sittlichkeit des Einzelnen untergeht in der schlechthin bedingenden Nothwendigk. des Ganzen; die einseitige Betonung der Persönlichkeit führt zum Indeterminism. (pelagian., rationalist.), welcher die Menschheit atomisirt u. mit einem oberflächlichen Begriff von Sittlichkeit operirt. Nur auf dem Boden u. innerhalb der Grenzen der Naturbedingtheit vollzieht sich die sittl. Entscheidung des Menschen. — Ueber diese Einseitigkeiten vgl. Luthdt., Die mod. Weltanschauungen, S. 23 ff. 109. 112 f. 166.

§ 14. Der Mensch als Naturwesen.

Die menschliche Natur stellt sich in einem Jeden eigenthümlich dar nach Geschlecht, Temperament, Begabung, Nationalität, und bildet so in mannigfaltigen Kreisen und Abstufungen den einheitlichen Organismus der Menschheit, in welchem die Einzelnen ihren Weltberuf zu erfüllen haben.

1. Die natürliche Individualität ist eine Theilgröße u. eigenthüml. Darstellung der menschl. Natur überhaupt (vgl. Rothe § 129. I, 489 ff.), gibt dadurch der persönlichk. konkrete Gestalt u. Farbe, u. bildet den Boden u. das Material der sittl. Arbeit der Persönlichkeit.

2. Die Geschlechtsdifferenz. Aristot., Nikom. Ethik VIII, 12, 7. Politik I, 73. Kant, Anthropol. WW. X, 339—348. J. P. Lange, Gelz. Monatbl. 1858, 8. Erdmann, Psychol. Briefe, 3. Aufl. 1863, S. 82 ff. Trendelenburg, Naturrecht, 1860, S. 233 ff. 247. Lotze, Mikrokosm. II, 380 ff. Ulrici, Gott u. Mensch I, 2 S. 139 ff. Rothe II, 265 ff. Dorner S. 138 ff. Luthardt, Moral des Christenth. S. 30 ff. 229 ff. Die primitivste Differenzirung der menschl. Natur (vgl. Aristophanes in Platos Symposion c. 14) von fundamentaler Bedeutung für das ganze Leben; ein nicht bloß leiblich sich darstellender, sondern das ganze geistleibliche Wesen des Menschen bestimmender Unterschied, zwischen Aktivität, Spontaneität, Vorherrschen des Erkennens u. Wollens auf der einen, Rezeptivität, Vorherrschen des unmittelbaren, gefühlsmäßigen Innenlebens auf der anderen Seite; darum auf einander angewiesen zur Ergänzung (Gen. 2, 18: es ist nicht gut u. s. w., 1 Kor. 11, 11: weder ist der Mann ohne das Weib u. s. w. Fichte, Syst. der Sittenl. WW. IV, 332: „Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte e. Mensch"). — Die alte Welt, da sie den Menschen vorwiegend von s. kosmischen, die Antike speziell von s. staatl. Seite u. Bedeutung würdigte, wußte daher auch die rechte Würdigung des Weibes nicht zu finden. Vgl. K. Schmidt, Die bürgerl. Gesellschaft in der altröm. Welt, S. 23 ff. 33 ff. Dagegen die Stellung der Frauen in der Schrift im A. T., im Verhß. zu Jesu, ihre Stellung in der Gemeinde (vgl. auch Ermahnungen wie 1 Petr. 3, 1 ff.) u. die christl. Frauen in der Geschichte, vgl. Schmidt, a. a. O. S. 169 ff. Ueber

Digitized by Google

die Veränderung, welche das Christenth. hierin gebracht, vgl. den späteren Abschnitt über die Ehe.

3. Die Temperamente. Kant, Anthrop. WW. X, 317—324. Theod. v. Haupt, Die Temper. des Menschen im gesunden u. kranken Zustande. Dissert. Würzb. 1856. Fortlage, Psychol. Vorträge. 5. Vortr. Erdmann, Psychol. Briefe. 3. Aufl. S. 34 ff. Lotze, Mikrokosm. II, 352—365. Psychol. S. 82. 84. Emil Harleß, Physiol. Handwörterb.: „Temperament" III, 1 S. 531 ff. Daub, Moral II, 1 S. 144 ff. Wirth, Philos. Eth. II, 22 ff. Jürg. B. Meyer Philos. Zeitfragen, S. 185—204. Ulrici, a. a. O. S. 129 ff. Rothe I, 493 ff. J. Dorner, Sittenl. S. 142 ff. Luthdt., Moral des Christenth. S. 35 ff. 231 f. Kapff, Die vier Temperamente verglichen mit apost. Charakterbildern. Stuttg. 1870. Birckenstaedt, Die vier Temper. in der erziehenden Hand des Herrn. Flensb. 1877. Carus, Temper. u. freier Wille. Vortr. Wiesb. 1879. Das Wort (κρᾶσις, Mischung) ist Ausdruck der früheren Ansicht von der verschiedenen Mischung der Säfte. Die Temper. bezeichnen das sogen. Naturell, d. h. die leiblich bedingte psychische Stimmung in Beziehung zur Außenwelt. Ihre Vierzahl entspricht den vier Stufen des Lebens: die Empfänglichk. u. Erregbark. des Gefühls durch die Eindrücke des Moments beim Sanguiniker dem Kindheitsalter; die Versenkung in die innere Welt der Phantasie u. ihre Bilder, Stimmungen u. s. w. mit geringerem Sinn für das Thatsächl. beim Melancholiker (Erdmann u. Lotze: sentimentales Temper.) dem Jünglingsalter (welchem E. Harleß S. 537 u. Ulrici S. 136 vielmehr das choler. Temper. zuweisen, das melanch. dagegen dem Mannesalter — schwerlich richtig); das Verlangen, die Außenwelt zu bestimmen durch den Willen beim Choleriker dem Mannesalter; die bedächtige Ueberlegung des Verstandes beim Phlegmatiker dem Greisenalter. Jedes Temper. ist einseitig u. bedarf der Korrektur (vgl. Jesu pädag. Verhalten Luk. 9, 54—62) u. der Ergänzung — in der Freundschaft u. im geselligen Verkehr.

4. Die Begabung: entw. vorwiegend für Erkennen (Wissensch.) oder Können (Kunst) u. dem entsprechende Aneignung der Welt; u. beidemale entw. mehr neue Anfänge machend (genial) oder gemachte fortführend (Talent), die Naturgrundlage für den Beruf u. die Erfüllung der Kulturaufgabe der Menschheit.

5. Die Nationalität. Erdmann a. a. O. S. 32. Lotze II, 351 ff. Rothe II, 431 ff., über die deutsche Nationalität V, 338 f. Dorner S. 149 ff. Kriegk, Die Völkerstämme u. ihre Zweige. 5. Aufl., bearb. v. Hellwald 1883. Luthdt., Moral des Christenth. S. 234 f. Leiblich geistige Individualitäten, natürl. u. geschichtl. bedingt u. besonders in der Sprache sich ausprägend, bilden sie die Naturgrundlage der nationalen Rechtsgemschft. u. die Aufforderung zur allgemein menschl. Familiengemschft. Vom Alterth. überspannt (Hellene u. Barbare), vom Christenth. auf die richtige Grenze beschränkt u. in der höheren Gemschft. mit Gott, wo weder Jude noch Grieche u. s. w. (Gal. 3, 28. Kol. 3, 11), aufgehoben.

Digitized by Google

6. Die Menschheit. Durch die Gemeinsamk. der in allen Einzelnen verschieden gearteten menschl. Natur bilden sie die allg. menschl. Gemeinschaft, welche im Alterth. früher nur in sporadischen Aeußerungen ausgesprochen (Aristot. Nik. Eth. VIII, 1, 3. 11, 8) erst seit der Stoa (Cic. societas generis humani) zu einem Gemeinbesitz der vorchristl. Denkweise zu werden begann, aber über eine machtlose Abstraktion kaum hinausging (vgl. Lthrdt., Gesch. d. ant. Eth. S. 115 f. 150 f. 164 f.), u. erst in der bibl. Erkenntniß von dem Einen Anfänger der Menschh. u. der gemeins. Abstammung aller (Ap.-G. 17, 26) ihre sichere Grundlage hat.

§ 15. Der Mensch als Persönlichkeit.

Zur Liter. vgl. außer den betr. Abschnitten in den Psychologien speziell zur Lehre v. der Freiheit: Kant, Grundlage zur Metaphys. der Sitten, 1785 u. Kritik der prakt. Vern. 1788. Schelling, Wesen der menschl. Freih. 1809. Daub, Darst. u. Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreih. 1834. Matthias, Die Idee der Freiheit 1834 (nach Hegel). Romang, Ueber Willensfreih. u. Determinism. 1835 (auf Schleierm. Standpunkt, kommt nur zu einer Scheinfreih.). Herbart, Zur L. v. der Freih. des menschl. Willens 1835. Passavant, Von d. Freih. d. Willens 1835. Vatke, Die menschl. Freih. in ihrem Verhß. zur Sünde u. Gnade 1841 (auf Hegelschem Standpunkt, geg. J. Müller). Zeller, Ueber die Freih. des menschl. Willens u. s. w. Theol. Jahrbb. 1846, 3. 1847, 2. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Die Freih. des Willens u. über das Fundament der Moral (1841) 1860. K. Ph. Fischer, Spekul. Ethik. Erl. 1851, S. 18 ff. Fichte, System der Ethik II, 1. Lpz. 1851, S. 77 ff. Luthardt, D. L. v. freien Willen u. s. w. Lpz. 1862, S. 6 ff. W. F. Otto, Die Freih. des Menschen 1872. Scholten, Der freie Wille, krit. Unters. Deutsch 1874. Schmidt, Ueber die Freih. des menschl. Willens. Stud. u. Krit. 1874, 4. Kirchner, Ueber Freiheit des Willens. Vortr. Halle 1874. Kym, Metaphys. Unterss. Münch. 1875. S. 272 ff.: „Die menschl. Freih." Witte, Ueber Freih. des Willens, das sittl. Leben u. s. Gesetze. Bonn 1882. 1885. Sommer, Ueber das Wesen u. die Bedeutung der menschl. Freih. 1882. Kittel, Sittl. Fragen. Stuttg. 1885, S. 1—74: „Die Willensfreiheit". P. Schwartzkopff, Die Freih. des Willens als Grundl. der Sittlichk. Lpz. 1885. Schneider (darwinist.), Der menschl. Wille v. Standpunkt der neueren Entw.theorie. Berl. 1882. Wald. Mejer, Die Wahlfreih. des Willens in ihrer Nichtigk. Gotha 1885. Heman, Des Aristdt. L. v. d. Freih. d. menschl. Willens. Lpz. 1887. Kulpe, Ueber d. Problem der Willensfreih. Probevorlesg. Lpz. 1888. Derf., Die L. v. Willen in d. neueren Psychol. Habil.schr. Lpz. 1888. Kuno Fischer, Ueber d. menschl. Freih. (1875). Heidelb. 1888. J. B. Mayer, Von d. Freiheit. Freibg. 1892. J. Müller, L. v. d. Sünde. II, 7 ff. 36 ff. 107 ff. 245 ff. 255 ff. Rothe I, 349—380.

Als Naturwesen der Welt angehörig ist der Mensch als gottesabbildliche, in sich geschlossene Persönlichkeit sich selbst angehörig, aber um Gott angehörig zu sein. In seiner Selbstangehörigkeit beruht seine formale Freiheit, in seiner Gottesangehörigkeit seine reale, somit wahre Freiheit.

Digitized by Google

1. Die Gottesabbildlichkeit des Menschen. Gen. 1, 27; vgl. die Dogm. — Gott ist absolute Persönlichkeit, d. h. schlechthin sein selbst seiender; der Mensch als Gottesabbildlicher ist kreatürl. Persönlichk., also auf Grund seiner Natur, d. h. bedingt sein selbst seiender u. selbstangehöriger. Darin besteht die vom Alterth. verkannte, vom Christenth. zur Geltung gebrachte Gleichwerthigk. aller, der Natur nach verschiedener, Menschen. Die Persönlichk. ist nicht wie die Natur Mittel zum Zweck, sondern trägt ihren Zweck in sich (vgl. Kant), aber in ihrer Beziehg. zu Gott als d. absol. Persönlichk. Athenag. De resurr. c. 11: *οὐ χρείας ἕνεκεν — ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸν πρῶτον καὶ κοινότερον λόγον* (d. h. dem höchsten Logos entsprechend, als ein logosbegabtes Wesen) *δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.*

2. Das Wesen der Persönlichkeit (entweder konkretiv verstanden = Person, oder abstraktiv = Form des persönlichen Seins). Die gewöhnl. Defin.: Die Einheit von Selbstbewußtsf. u. Selbstbestimmung, d. h. ein Selbst, welches mit den Bewegungen seines Seelenlebens nicht ohne weiteres zus.fällt, sondern den selbständigen u. mit sich selbst identischen, bleibenden Hintergrund u. das Subjekt derselben bildet, als welches der Mensch bei sich selbst ist (während „das Thier nicht bei sich selbst ist", Aristot. Nik. Eth. VII, 6, 5), sowohl in der Bewegung von außen nach innen bei sich selbst anlangend (Selbstbewußtsf.), als in der von innen nach außen von sich selbst ausgehend (Selbstbestimmung); „ein Ort, wo der Wellenschlag von außen sich bricht u. in die Gewalt des Subjekts kommt, bevor er als Reaktion wieder in die Außenwelt zurückschlägt" (Chalybäus, Syst. der spekul. Ethik I, 151 f.). Die Bewegungen werden angehalten u. unterliegen unsrer Wahl — durch Ueberlegung, Berathschlagung, *βούλευσις* (Aristot. a. a. O. III, 2, 3. VI, 2), woraus der Entschluß, d. h. das Vorziehen des Einen vor dem Andern, *προαίρεσις*, animi electio oder selectio, hervorgeht, somit die eigtl. *βουλή*, v. wo aus es dann zur *πρᾶξις*, actio = executio kommt. Das hat aber zur Voraussetzung, daß das Ich außerhalb der zwingenden Einwirkung sowohl des äußeren materiellen, wie seines eigenen psychischen Naturlebens steht, d. h. sein selbst, selbstangehörig ist u. somit das Vermögen eigener Kausalität besitzt, d. h. frei ist. Vgl. z. B. Kant, Grundlegung u. s. w. 3. Abschn.: „Der Wille ist eine Art v. Kausalität lebender Wesen, sof. sie vernünftig sind, u. Freiheit würde diej. Eigenschaft dieser Kausal. sein, da sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnothwendigk. die Eigenschaft aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigk. bestimmt zu werden".

3. Die formale Freiheit. Das bei sich selbst sein, d. h. die Selbstbewußtheit des Menschen ist die Voraussetzung seiner Selbstbestimmbarkeit, d. h. seiner Freiheit im formalen Sinn. Die Natur ist die Sphäre der Unfreiheit, weil des schlechthin Gesetztseins also Bestimmtseins. Das Thier wird bestimmt vom äußeren Zwang oder von der inneren naturgesetzl.

Digitized by Google

Nöthigung (Instinkt). Der Mensch als Persönlichk. bestimmt sich in seiner Entscheidung selbst, allerdings auf Grund u. in den Grenzen seiner Naturbestimmtheit u. unter der Einwirkung von bewegenden Motiven, so daß der Mensch dem Kausal.gesetz nicht schlechthin entnommen u. doch sich selbst bestimmend ist. Diese mit dem Wesen der menschlichen Persönlichk. gegebene Freiheit ist Freih. nicht bloß vom äußeren Zwang (violentum), sondern auch von der inneren Naturnöthigung (necessarium) der Triebe, Begierden, Vorstellungen u. s. w., welche nur dem Willen den Stoff zuführen, in Bezug auf welchen er sich entscheidet. Darin liegt daher die Verantwortlichk. begründet: die That wird der Person zu- u. angerechnet, von der sie ausgeht. Z. B. Gen. 4, 6. 7. Röm. 2, 14. — Anm. zur scholast. Terminologie: sponte geschieht, was man mit Neigung thut, coacte, was man wider die Neigung, wenn auch volens, also mit form. Freih. thut, z. B. ein kleineres Uebel erleiden, um e. größeres zu vermeiden (z. B. Danaeus 1, 7 fol. 24). Actus eliciti sind die, welche vom Willen unm. ausgehen (z. B. das Wollen, das Verlangen Gott zu lieben u. s. w.), imperati, welche vom Willen hervorgerufen, durch andere geistige (z. B. Verstand) od. leibl. Kräfte vollzogen werden (Danaeus a. a. O. fol. 28, wie oft bei Mel.). Affectus sind Bewegungen, leibl., oder Gemüthsaffekte, d. h. durch geistige Vorstellungen hervorgerufen, oder „vermischt" *πάθη*, passiones (weil leidentl. Verhalten), Cic. perturbationes animi. Facultas Geeignetheit, aptitudo. Habitus Beschaffenh. So herunter bis in die nachreformat. Zeit, cf. Danaeus I, 23 fol. 107b. — Im Anschluß an die griech. Philosophie, welche die Sittlichk. auf die entweder mit der Erkß. gegebene (Sokr., Plato) oder durch Gewöhnung zu erziehende (Aristot.) vernünftige Selbstbestimmung gründete, betonte die alte Kirche zunächst in der griech. Theologie das *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον* des Menschen, also die hiemit gegebene (formale) Freiheit, wenn auch meist gegenüber der gnost. Lehre von der Naturbestimmth. als die nothw. Voraussetzung der Sittlichk. So vor allem Justin z. B. Apol. I, 43 *προαιρέσει ἐλευθέρᾳ πρὸς τὸ φεύγειν τὰ αἰσχρὰ καὶ αἱρεῖσθαι τὰ καλὰ δύναμιν ἔχει τὸ ἀνθρώπινον γένος.* Theoph. ad Autol. II, 37 *ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.* Athenag. Legat. c. 22. 24. Besonders nachdrücklich Klemens Alex. (vgl. Winter, Die Ethik des Klem. Alex. Lpz. 1882, S. 69 ff.): *τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἡ ἐξουσία τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς, προαιρετικὴ δύναμις* u. s. w., zur göttl. Ausrüstung der menschl. Seele, u. zwar ihres höheren Theils, des *ἡγεμονικόν*, gehörig u. in vorderster Linie stehend (*προηγεῖται πάντων τὸ βούλεσθαι· αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασιν.* Strom. II, 17 p. 469); denn die Tugend, für die wir von Gott geschaffen sind, ist Sache des freien Wollens, nicht der Natur; u. so denn auch die Aneignung des Heils, wenn auch nicht ohne die helfende Gnade (z. B. Str. IV, 24 p. 633). Die im natürl. Wesen des Menschen begründete (formale) Freiheit erscheint also hier zugl. als ein Vermögen zum Guten, wenn auch als ein der Hülfe bedürftiges u. nur im Zus.hang der göttl.

Digitized by Google

Veranstaltungen u. der religiössittl. Gemeinschaft. Ebenso Orig. De princ. I, 5, 8. III, 1, 2. De orat. c. 16—20. Cyrill v. Jerus., catech. 4, 21 αὐτεξούσιός ἐστιν ἡ ψυχή: wisse, daß du eine Seele mit freiem Willen hast, die das Vermögen hat, zu thun, was sie will; denn du sündigst nicht von Geburt (κατὰ γένεσιν), noch nach einem Ungefähr (κατὰ τύχην) u. s. w., sondern wir sündigen nach freier Wahl (ἐκ προαιρέσεως) u. A. Aehnlich Iren. Adv. haer. IV, 37, 1 ff. Liberum eum (hominem) Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem etc. Quoniam liberae sententiae ab initio est homo et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est etc. gegen den gnost. Irrthum der Naturnothwendigk. Dagegen mit der Antithese gegen die Nothwendigk. der Gnade, welche das Abendland betonte, machte Pelagius die formale Freiheit als Vermögen auch des Guten zur Grundlage seiner ganzen Moral. Diesem atomist. Individualism. stellte Augustin die Gebundenheit des Einzelnen durch das Ganze (massa perditionis) gegenüber, auf Kosten der formalen Freiheit. Deren Recht machte trotz seines Gegensatzes zu Pelag. auch Hieron. geltend Adv. Jovin. II: liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec corona est. Das M.-A. förderte mit der Zurückdrängung der augustin. Elemente v. d. kirchl. Praxis u. Theorie aus bes. in der Schule des Duns Scot. die Betonung der form. Freih. bis zu den übergreifenden Sätzen des Gabr. Biel (vgl. Dogm.gesch.), woran sich dann die nachreform. Theologie bes. in der jesuit. Moral anschloß. Im Gegensatz dazu war die Reformation am Anfang in Gefahr, das Recht der formalen Freiheit im Sinn einer determinist. Gebundenheit des Willens u. so denn das eigenthüml. Wesen der menschl. Persönlichkeit zu verkennen; wogegen dieß u. den entsprechenden modus agendi zu betonen u. seine Anerkennung zu sichern, im Zus.hang auch seiner aristot. Studien, e. Bemühung Melanchthons u. seiner Schule u. das relat. Wahrheitsmoment Strigels in s. Kampfe mit Flacius, auch in die Konk.formel aufgenommen u. dadurch für die Theologie der luth. Kirche sicher gestellt ist: der Mensch ist e. rationalis creatura u. hat s. besonderen modus agendi im Unterschied von den unpersönl. Kreaturen (F. C. p. 661, 19. 663, 26. 673, 62). Dieß ging denn auch in die Ethik u. ihre psychol. Grundlegung über; vgl. z. B. des Danäus eingehende Erörterung über (intellectus) voluntas I, 6 fol. 19 ff.

4. Die gegensätzlichen Einseitigkeiten knüpfen an der Doppelseitigk. alles sittl. Handelns an, daß wir näml. auf der einen Seite uns für unser Handeln verantwortlich wissen, also die einzelne Handlung so in unsrer Gewalt stand, daß wir sie auch lassen konnten u. nicht thun mußten, auf der andern Seite bei allem Handeln so im Zusammenhang von Grund u. Folge, Ursache u. Wirkung stehen, wie es durch die Kontinuität unsres Lebens, auch des sittlichen, gefordert ist. Durch jene Betrachtung ist der Indeterminism. der pelag. Denkweise (non pleni nascimur etc.) veranlaßt, welcher den Einzelnen loslöst von seinen bedingenden Zusammen-

Digitized by Google

hängen, sowohl der Naturgrundlage als auch der Konsequenzen vorhergehender sittlicher Entscheidungen und so nicht nur die Menschheit, sondern auch den Menschen selbst in seinen einzelnen Aktionen sittl. atomisirt u. damit auch alle Kontinuität des Handelns auflöst. Die Freiheit ist hier eine libertas aequilibrii (Chr. Wolff), welche aus der Indifferenz heraus in jedem Augenblick die Wage sinken lassen zu können glaubt nach Belieben — e. Widerspruch zur thatsächl. Erfahrung u. zur sittl. Forderung. Denn der sittl. Willensakt ruht auf Motiven der Vorstellungen u. Gefühle. — Ueber Kant's Freiheitsbegr. u. Prinzipat desselben vgl. Höhne a. a. O. S. 24 ff. Kants schlechthinige Unabhängigk. des Menschen als Noumenon ist weiter geführt v. Fichte, welchem Freih. gleich Selbständigk. u. diese wieder gleich Sittlichk., also e. bloß formale, abstr., inhaltsleere ist. Diese Selbständigk. des Geistes ist ihm der Inbegr. der ganzen Würde des Menschen. Aber diese ist doch nicht an sich auch der entspr. Inhalt. — Da der wirkliche Mensch nicht unbedingt, also auch s. Wille nicht absol. Kausal. ist, so beruft sich darauf die andere Einseitigk. des Determinism., welcher die Freih. zum Schein macht, ind. er entw. — so der relig. Determinism. — sie zur Erscheing. des unbedingten Allmachtwirkens Gottes macht, oder sie — so der philos. Determinism. — reduzirt auf die Bewegung nach dem innern Naturgesetz nur in der Form des Wollens. Spinoza Ethik I Defin. 7: ea res libera dicitur quae e sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatae. So die gesammte neuere naturgesetzl. u. materialist. Denkweise. Aber der Mensch ist in seinem Wollen nicht bloß durch naturgesetzl. Nothwendigkeit bedingt oder nur ein Glied in der Kette des Naturzus.hangs. Das würde sein Wollen zum Schein herabsetzen u. mit der psycholog. Thatsache der persönl. Zurechnung u. Verantwortlichk. in Widerstreit gerathen. Motive heben die eigene Selbstbestimmung, also die Freih. nicht auf. — Die formale Freih. ist also das Vermögen des Menschen innerhalb seiner Bedingtheit u. auf Grund von Motiven sich von sich aus zu bestimmen, somit im einzelnen Fall auch anders zu können, als die Voraussetzung der Verantwortlichkeit, mit welcher die sittl. Betrachtung des Menschenlebens steht u. fällt.

5. Die reale Freiheit ist die wahre Freiheit, weil die mit dem wahren Inhalt erfüllte, welche also nicht bloß den Menschen als Persönlichkeit, sondern den Einklang seiner persönl. Wirklichkeit mit s. gottgewollten Idee, d. h. seine Wahrheit zur Voraussetzung hat. So bezeichnet Plato die Harmonie der Seele als die Tugend (vgl. Lthrdt. Gesch. d. ant. Eth. S. 49), aber der Weg dazu ist ihm Wissen. Auch für Aristot. steht die *θεωρία* über dem Willen, dessen sittl. Wesen, weil auch das der Persönlichk., ihm verborgen bleibt. Im Christenth. ist die Gottesgemsch., d. h. die Wahrh. des Menschen in u. durch Chr. Wirklichk. geworden u. damit die Macht der realen Freih. gegeben, Joh. 8, 32, *ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς*. Der Christ als das verwirklichte Abbild Gottes hat das Vermögen gottgemäß zu handeln (vgl. die dogm. Lehre v. lib. arb.). Joh. 15, 1 ff. Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 25.

Digitized by Google

Eph. 2, 10. Jak. 1, 25 das Gesetz der Freiheit u. s. w. Wenn der Begriff des Sittl. durch die Zweckbeziehung des Wollens u. Handelns bestimmt wird, die höchste Zweckbeziehung des Menschen aber s. Beziehung zu Gott ist, so gewinnt also erst mit dieser auch s. Sittlichk. ihre Wahrheit u. somit die wahre Freiheit: servitium dei summa libertas Aug. Die wahre Freiheit besteht in der durch Gott gewirkten (Aug.: facit ex nolentibus volentes; gratia Dei effectrix, inspiratio bonae voluntatis dilectionis) Uebereinstimmung der eigenen Zwecke des Wollens mit dem Endzweck Gottes u. seines Willens. Diese Harmonie des Endzwecks im Wollen aber ist dem sittlichen Menschen, d. h. dem Menschen Gottes nicht etwas Zufälliges oder Willkürliches, sondern mit s. sittl. Wesen selbst gesetzt, d. h. die reale (wahre) Freiheit ist eins mit der innern (sittl., nicht naturgesetzl.) Nothwendigkeit.

§ 16. Gott das höchste Gut.

Schleiermacher, Ueber den Begriff des höchsten Guts. Berl. Akad. 1827. Entwurf eines Syst. d. Sittenl., herausg. v. Alex. Schweizer. S. 71 ff. 85 ff. Aehnl. Rothe u. A. Palmer, Die christl. L. v. höchsten Gut u. die Stellung der Güterlehre in der christl. Ethik. Jahrbb. f. d. Theol. V, 3 S. 436 ff. Heman, Schleierm.s Idee des höchsten Guts u. der sittl. Aufgabe. Ebendas. 1872. XVII, 3. H. Weiß, Die christl. Idee des Guten u. ihre modernen Gegensätze. Ein theol. Beitr. z. christl. Ethik. Gotha 1877.

Als sittliche Persönlichkeit auf Gott hin angelegt, hat der Mensch an Gott als absoluter sittlicher Persönlichkeit, d. h. als schlechthin Gutem, somit an der Gemeinschaft mit ihm sein höchstes Gut, und so denn auch das wahre Gut in allen anderen Gütern, da diese nur durch Gott zu einem wirklichen Gut, weil zu etwas Gutem werden und in ihm sich zum einheitlichen Organismus der sittlichen Welt, d. h. zum Reiche Gottes zusammenschließen.

1. Gott ist das höchste Ziel des Menschen als sittlicher Persönlichkeit, welchem sich alle andern Ziele unterordnen. Da alles „zu ihm hin" (εἰς αὐτόν) ist (Röm. 11, 36), u. daher die Menschen ihn suchen sollen (Ap.-G. 17, 27), so hat Gott denn auch uns „zu ihm hin" (εἰς αὐτόν) zuvorbestimmt Eph. 1, 5 u. will die Welt, soweit sie daran Theil nehmen kann, in die Versöhnungsgemschft. mit ihm bringen, Kol. 1, 20. Fecisti nos ad te. Also soll auch unser Wollen u. Handeln ihn zum Ziele haben u. zwar ihn selbst, nicht bloß etwas an u. von ihm (vgl. später d. L. v. d. Liebe zu Gott).

2. Gott als der schlechthin Gute, nicht als die Macht u. dgl., ist dieses Ziel, weil für den Menschen als sittl. Persönlichk. Plato faßte zwar Gott als die Wirklichk. des Guten (z. B. Theaet. 176), aber so, daß er die Begriffe des Guten u. des Seins identifizirte (z. B. Phileb. 53 αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὂν οὐσία), also nicht rein ethisch im Sinn des persönl. Sittlichen, sondern metaphys. im Sinn der Realität überhaupt. Dagegen im ethischen

Digitized by Google

u. persönl. Sinn die Schrift: *ὁ ἀγαθός* Matth. 19, 17. Mark. 10, 18. Luk. 18, 19. Im Anschluß daran die kirchl. Theol.: essentialiter bonus; ein Grundbegr. Augustins (z. B. de trin. VIII, 3 Gott ist die ewige absol. Wahrh., Gerechtigk., Weish. — freilich platonisch das Gute mit dem Sein gleichsetzend); u. so die folgende Theologie: Deus est vere bonus et solus bonus et omnis bonitatis causa (Anselm), so daß Gott als die Wirklichkeit der Idee des Guten gedacht wird, d. h. als die heilige Liebe. Als solcher ist er das höchste Gut für den Menschen, denn summus finis u. summum bonum sind nur verschiedene Namen ((Danäus Eth. Christ. I, 17 fol. 79 b).

3. Das höchste Gut. Die Idee des höchsten Gutes ist e. Grundbegr. der antiken Moralphilos.; in der kirchl. Theologie bes. durch Augustin zur Geltung gekommen; in neuerer Zeit von Schleierm. nachdrücklich betont u. an die Spitze der Ethik gestellt; von Herbart bekämpft, weil dieser Begriff etwas Begehrenswerthes u. nicht ein reines Willensverhß. bezeichne, also eudämonist. Beigeschmack habe. Aber es handelt sich hier um das höchste Gut für den Menschen als sittl. Persönlichk., also im rein eth. Sinn. Das höchste Gut in diesem Sinn ist nach übereinstimmender kirchl. Anschauung — obj. — Gott der schlechthin Gute, sofern er für den Menschen ist, also — subj. — seine Gemeinschaft.

1. Die antike Philosophie. Aristot. Ethik geht aus v. Begr. des Zieles od. Zweckes (*τὸ τέλος δ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ δὲ ἄλλα διὰ τοῦτο* Nikom. Eth. I, 18), identif. diesen mit dem des höchsten Gutes (I, 1. 2 *δῆλον ὡς τοῦτ' ἄν εἴη ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*) u. setzt dieses mit der übrigen antiken Eth. (dabei unterstützt vom Doppelsinn von *ἀγαθόν*, bonum) in die Glückseligk. *εὐδαιμονία*. Plato Sympos. p. 206 a: *οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν, οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ*. Aristot. a. a. O. I, 4: *τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθόν — τὴν εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δὲ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσιν τῷ εὐδαιμονεῖν*. I, 7. 9. 10. Aug. De civ. Dei VIII, 3: finis boni appellatur, quo quisque cum pervenerit beatus est XIX, 1. Während nun der Buddhism. die Glückseligk. negativ faßt als Verneinung des Daseins u. damit doloris interitus (vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. I, 21 ff.), so die antike Philos. positiv: Sokr. (u. die Kyniker) als Wissen, Plato als die Verwirklichung der transcend. Idee des Guten, auf dem Weg der Entsinnlichung im idealen Staat, Aristot. als die Verwirklichung der indiv. Zweckbestimmung des tugendhaften Handelns in Verbindung mit den nöthigen äußeren Gütern (I, 7, 15: *ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται* etc. I, 10, 15: „Glückselig ist der, welcher gemäß vollk. Tugend thätig u. v. den äußeren Gütern hinreichend unterstützt ist, u. zwar nicht e. beliebige Zeit, sondern e. volles Leben") im realen Staat; Epikur als die befriedigte Lustempfindung, welche der leidenschaftslose Genuß dem Klugen bereitet; die Stoa als die in der Gleichgültigk. gegen die wirkliche Welt bestehende Seligkeit, welche die in sich abgeschlossene Tugend dem Weisen gewährt; bis nach dem Skeptizism. die antike Ethik im Neuplatonism. in eine Mystik

Digitized by Google

ausging, welche sich aus der sinnl. Welt in Askese u. Ekstase (u. Magie) flüchtete (vgl. Lthrdt., Gesch. d. ant. Eth. S. 40. 48. 62. 65. 108 ff. 181 ff.) So geschah es, daß die alte Welt, indem sie das letzte Ziel in die Welt oder den Menschen legte — mit relat. Ausnahme Platos, welchen deßhalb Augustin dem Christenth. am nächsten erachtete (z. B. De civ. VIII, 8) — zwischen der posit. Stellung zur Welt, in Genuß oder Handeln (Aristot. *ἐνέργεια*) u. der Verneinung der Welt (stoisch. Pessimism. u. neuplat. Mystizism.) hin und her schwankte.

2. Die Schrift setzt das letzte Ziel des Menschen in Gott und die Gemsch. mit ihm, schon im Gedanken des schöpfungsmäßigen Gottesbildes, Ps. 16, 2: „außer dir gibts für mich kein Gut"; 63, 4: „denn besser ist deine Gnade als Leben"; im Unterschied von den Leuten dieser Welt Ps. 17, 14. Die Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott Ps. 42, 3. 63, 2. 143, 6. 73, 26 f.: wenn ich nur dich habe u. s. w. Das Suchen im Kohelet nach dem יִתְרוֹן, dem reellen d. h. bleibenden Gewinn kommt nach kritischer Durchmusterung der Welt zuletzt bei Gott an. Dieser aber hat sich neutest. erschlossen in Christo Jesu. In ihm findet daher die Seele Ruhe, d. h. ihr Ziel Matth. 11, 29; die Fülle der Gnade u. Wahrheit Joh. 1, 14. Die *ζωὴ αἰώνιος* Joh. 5, 24. 26, den Frieden Eph. 2, 14, Friede und Freude Röm. 14, 17 u. ö., kurz die Gottesfülle des Heils. Hier soll also der Schatz des Herzens sein Matth. 6, 21. Diesem höchsten Gut im objekt. Sinn — Gott als Gott des Heils in Chr. — entspricht subj. die Heilsgemsch. Gottes im Umfang ihrer Wirkungen oder das Reich Gottes, welches daher vor allem andern zu erstreben ist Matth. 6, 33, allem andern vorgeht Matth. 13, 44—46 (der Schatz im Acker u. die kostbare Perle), auch z. B. der Ehe 19, 12, welchem man auch das Liebste (Hand u. Fuß) muß opfern können Mark. 9, 43—47.

3. Die kirchl. Theologie. Der Begriff des höchsten Gutes wird wie in der Antike formal definirt als finis boni, quo cuncta referuntur; requies appetendi — eo enim fruendo quisque beatus est (Aug. ep. CXVIII T. II, 253). Davon werden im Anschluß an die Stoa die mater. Güter als Adiaph. ausgeschlossen. Ambros. De offic. I, 10. 19. 45. II u. III. z. B. II, 5: nihil bonum scriptura nisi quod honestum asserit virtutemque in omni rerum statu beatam judicat, quae neque augeatur bonis corporis vel externis, neque minuatur adversis etc. Da nun aber die höchste Wirklichk. des Guten in Gott geglaubt wird, so wird der Begriff des höchsten Gutes von Gott aus bestimmt. So Klemens Alex. (vgl. Winter a. a. O. S. 106 ff.). Indem er Str. II, 21. 22 p. 495 ff. (u. V, 14 p. 703 ff.) die verschiedenen philos. Doktrinen prüft, findet er, daß Plato mit der Schrift am meisten übereinstimme, welche das höchste Gut in Gott selbst oder den Logos Gottes, somit in die Gemsch. u. Aehnlichk. mit Gott in Heiligk. u. Seligk. oder in die Ruhe in Gott setze. *Τὴν ἐξομοίωσιν τοίνυν τῷ θεῷ, εἰς ὅσον οἷόν τε ἦν δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, σκοπὸν τῆς πίστεως ὑποτίθεται* (sc. der Apostel)· *τέλος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ πίστει*

Digitized by Google

τῆς ἐπαγγελίας ἀποκατάστασιν (Str. II p. 502 u. ö.): also das Ziel des Glaubens ist die sittl. Aehnlichk. mit Gott, das Endziel die auf Grund des Glaubens erfolgende Erfüllung der Verheißung. In dieser Gemsch. mit Gott finden wir die Ruhe der Seele, in welcher alles Streben zu seinem Ende kommt: τελείωσις ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις (Paed. I, 6 p. 115), oder τέλος δέ ἐστι θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ (Paed. I, 13 p. 160). Orig.: das Ziel des Menschen ist ut solus qui est unus bonus Deus hic ei fiat omnia. Freilich unter Vermischung des eth. Begriffs des Guten mit dem metaphys. des Seins (= Gott). Da Gott der Uebersinnliche ist, wird als das Ziel (stoisch) die ἀπάθεια, die Affektlosigk. u. Bedürfnißlosigk., die Erhebung zum übersinnl. Sein bezeichnet. So bei Klem. Al. (bes. Str. VI, 9 u. ö., vgl. Winter a. a. O. S. 118), noch mehr bei Orig.: μακαριότης τῆς ψυχῆς ἀπάθεια μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθῶς (in Pss. p. 530). Da das letzte Ziel der Gottesgemeinschaft aber in diesem Leben nicht zu erreichen ist, so ist nach Laktant. Institt. div. III, 7—12. Epit. div. inst. 33—35 das höchste Gut: weder Wissen noch Tugend, welche nur der Weg zum höchsten Gut sind, sondern die Unsterblichkeit, u. da die Religion dazu führt, auch diese (vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. I, 167). Die eingehendsten Erörterungen über den Begr. des Summum bonum, diese Hauptfrage der antiken Moralphilosophie, hat Augustin angestellt, quo referentes omnia quae agimus et quod non propter aliud sed propter se ipsum appetentes idque adipiscentes nihil quo beati simus ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem nonnisi propter ipsum (De civ. VIII, 8). Platos Vorzug vor den andern Philosophen, daß er als das höchste Gut Gott bezeichnet, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit. So denn De mor. eccl. cath. I, 13: Deus est nobis summum bonum, in der Liebe. Denn Gott ist der durch sich selbst Gute. Enarr. in Ps. CXXXIV: ille bono suo bonus est; — mihi autem adhaerere Deo bonum est. So wird alles ein Gut nur durch Gott: Nemo bonus nisi unus Deus; — ex quo sunt omnia bona. Freilich mit platonischer Vermengung des eth. Begriffs mit dem Seinsbegr. (gut = real): De div. quaest. T. VI, 5: omne autem quod est in quantum est bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. So denn auch in der Polemik geg. die Manich. u. ihre dualist. Anschauung: De duab. animabus c. Manich. 10: Summum bonum id est, quo superius esse nihil potest; Deus autem bonum, et Deo superius esse nihil potest, Deus igitur summum bonum. De nat. boni c. Manich. 1. Contra Secundinum Manich. 21. Besonders häufig aber De civ. mit Rücksicht auf die Irrthümer der antiken Philosophie VIII, 3. X, 3. XII, 13. XIX, 26 u. ö. Das höchste Gut im objektiven Sinn ist also Gott als das absolute Sein, im subj. Sinn demnach die Antheilnahme an ihm: die fruitio Dei das Anschauen Gottes, das ewige selige Leben De civ. XIX, 4. Mit stärkerer

Digitized by Google

Hervorhebung des eth. Moments im Willen, in den antipelag. Schriften. De gratia Chr. c. Pelag. et Coelest. 19: quid est bonus homo nisi voluntatis bonae? Es kommt alles auf die bona voluntas an, also auf die Liebe, wodurch wir an Gott partizipiren u. in den Stand der Gottesgemsch. als die dem obj. Ziel, Gott, entsprechende zielsetzliche Zuständlichk. eintreten. In diesen Sätzen sind die Richtgedanken auch für die folgende Zeit ausgesprochen. Isid. Hisp. beginnt das 1. Buch s. Sentent., Gedanken Augustins u. Gregors wiederholend, mit den Sätzen: Summum bonum Deus est, quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest; creatura vero bonum, sed non summum, quia mutabilis est, welchen Unterschied er dann zurückführt auf den der Unsterblichk. u. Sterblichk., der Geistigk. u. Körperlichk., also ebenfalls das Eth. mit dem Metaph., den Begr. des Guten mit dem der Realität vermischend — e. pantheist. Element.

So z. B. auch Anselm Monol. 66: Gott als Summa essentia ist summum bonum: nihil aptius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum etc. Thom. Aqu. in s. Kombinirung von Aristot. u. Augustin geht vom Gedanken des Endzwecks = höchstes Gut aus, u. findet dieses mit Aug. obj. in Gott als dem absol. Sein, somit Guten: denn bonum et ens sunt idem secundum rem (Summa I qu. 5 art. 1); subj. in unsrer Einigung mit Gott (Summa I qu. 6 art. 2 u. 3): bonum est quod omnia appetunt, ut dicit philosophus. Sed nihil est quod appetunt nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil est aliud bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. 18, 19: Nemo bonus nisi solus Deus. Denn von Gott allein gilt quod omnimodam perfectionem habet secundum suam essentiam et ideo est bonus per suam essentiam. Darum ist auch nur Gott die volle. Seligk., in welcher der Mensch sein Ziel findet u. ausruht: unde solus Deus voluntatem hominis implere potest. II, 1 qu. 2 art. 8 mit Berufung auf Augustin qu. 3 art. 1 (Augustin de doctr. chr. I, 5. 22). Die Einigung mit dem höchsten Gut vollzieht sich durch den Willen, besteht aber in der anschauenden Erkenntniß. Diese ist also die höchste — zukünftige — Seligkeit oder das höchste Gut für uns (II, 1 qu. 3, bes. art. 8). — Diese Gedanken wirkten auch in der Mystik fort. — Und obgleich Duns Scotus die Identität der Begriffe des Seins u. des Guten u. damit die Einheit der scholastischen Denkweise selbst auflöste u. alles auf den Willen Gottes stellte, blieb doch jene Bestimmung des höchsten Gutes (Gott u. die Einigung mit ihm) Gemeingut der kirchl. Denkweise, auch in den unmittelbaren Aeußerungen des relig. Gefühls.

Ebenso wird auch in der evangel. Theologie, von Melanchthon an herab herrschend Gott u. die fruitio Dei oder unio cum Deo als das summum bonum oder als finis oder beatitudo des Menschen v. den Dogm. (z. B. Quenst. I p. 560 sqq.) u. Ethikern (z. B. Budd. I, 1, 4 § 84) als allgem. anerkannt u. selbstverständl. bezeichnet. Budd. p. 105: Deum esse summum bonum adeoque supra omnia amandum ex ipsa quoque ratione manifestum

Digitized by Google

est, multo magis apud christianos debet positum esse extra controversiam. Aehnl. p. 133 ceu notum et exploratum omnibus supponimus. Eius modi enim id est, ut nemo sanae mentis de eo dubitare possit et debeat. Statt jener (auguſt. ſcholaſt.) metaphyſ. aber tritt die heilsgeſch. Begründung (in Chriſto) u. die eth. Vermittlung (durch den Glauben) ein u. wird ſo jener Begriff von der platon. Trübung gereinigt. Und wie die ſchließl. Einigung mit Gott mehr als Sache des Willens denn als Sache der Erkß. (visio) gefaßt wird (z. B. Quenſt. p. 569 sqq.), ſo laſſen auch die Ethiker die gegenwärtige unio in der Bekehrung zu Gott ſich vollziehen u. in der Liebe zu Gott u. der Selbſtverleugnung ſich erweiſen (Budd. a. a. O. § 86 ff.). Initium huius unionis fit in conversione hominis peccatoris ad Deum —. Quemadmodum vero per contritionem omne id quod nos a Deo separat aboletur, ita per fidem Christum induimus et cum eo arctissime unimur (die ſog. unio myst., wobei aber der Weigelſche Irrthum einer ſubſtanz. Identifizirung entſchieden ferne zu halten iſt p. 136). § 90. Praecipue autem cum unione ista conjunctus et amor Dei Joh. 14, 23, qui comitem perpetuum et indivulsum habet abnegationem sui ipsius. § 91. Voluntatis itaque cum Deo unitae et adeo per gratiam emendatae ratio in hisce duobus, amore Dei et abnegatione sui, maxime conspicitur, virtutibus reliquis omnibus facili negotio inde derivandis etc. So wird denn auch die actio virtuosa quae requirit vitam perfectam mit dem höchſten Gut (ſubj.) identifizirt. Z. B. Joh. Frdr. Gerhard triginta theses ethicae unter Quenſt.'s Präſidium Wittb. 1652 thes. 7; dadurch wird das eth. Gut eth. gewürdigt, im Unterſchied v. d. quietiſt. u. myſt. Faſſung, welche es für die ſittliche Lebensaufgabe werthlos machte. Im weiteren Verlauf aber iſt jene richtige Erkß. in der Behandlung der Ethik unverwerthet geblieben, indem ſich dieſe, davon losgelöſt, als Tugend- u. Pflichtenlehre ausbildete u. der Zerſplitterung anheimfiel. Daher hat Schleierm. die Einheit der Ethik wieder zu gewinnen geſucht, ind. er den Begr. des höchſten Guts wieder als fundam. Begr. in die Ethik einführte, aber die Tradition verlaſſend, es nicht als Gott (obj.) u. Gemſch. mit ihm (ſubj.) faßte, ſondern, ſeiner Grundanſchg. entſprechend, als die „Einh. des Seins u. der Vernunft in der Natur" (Syſt. S. 100) oder als „die Geſammth. der Wirkungen der menſchl. Vernunft in aller irdiſchen Natur" (S. 86 Kritik ꝛc. 1803; über den Begr. des höchſten Guts 1827. Vgl. Lthrdt., Geſch. d. chr. Ethik II, 628 ff.), alſo den Komplex der ſittl. Güter, deren Verwirklichung die Aufgabe u. das Produkt des ſittl. Handelns iſt (Rothe. Vgl. dagegen z. B. v. Oettingen).

Da aber das höchſte Gut ein Gutes im abſol. Sinn iſt, ſo kann dieß nicht Produkt unſerer Thätigkeit ſein, ſondern eine vor u. über uns ſeiende höchſte Wirklichk. des Sittlichen, d. h. des ſittl. Willens, mit welcher in Gemſch. zu ſtehen, dann nur eben die Verwirklichung der in ihm liegenden ſittl. Zwecke als unſre Aufgabe in ſich ſchließt. Deßhalb bezeichnet die neuere theol. Ethik in der Regel das Reich Gottes als Einheit der Gabe u. der Aufgabe als das höchſte Gut (Hirſcher wie Martenſen, v. Oettingen ꝛc.), auch

Digitized by Google

Ritschl, aber als „die Organisirung der Menschheit unter dem Motiv der Liebe", welches „das sittliche Ideal" bildet, das die Glieder der Gemeinde zu verwirklichen haben. Aber gegen Ritschl's falsch moralis. Begr. vom Reich Gottes vgl. m. Komp. der Dogm. § 56, 6. Nur ist eben Gott u. s. Gemsch. das höchste Gut, nicht bloß in dem Sinn, daß wir darin ausruhen, sondern daß wir diese Gemsch. in der Welt vollziehen. Vgl. Kl. Katechism. „auf daß ich in seinem Reiche unter ihm lebe u. ihm diene" 2c.

4. In der Beziehung alles Einzelnen auf jenes Eine Ziel beruht die Einheit des Sittlichen, sowohl als Einh. der sittlichen Welt, wie als Einheit des sittl. Verhaltens. Beides im Unterschied von der Antike, welche die irdischen Güter entw. falsch würdigte (Aristot.) oder falsch verkannte (Stoa), statt sie in ihrer Beziehung zu Gott zu würdigen; u. das sittl. Verhalten entw. falsch zersplitterte in einzelne Tugenden oder Pflichten (Aristot.) oder s. Einh. nur im Sinn einer abstrakten Idee der Sittlichkeit sicherte (Stoa), statt sie in der Beziehung des Verhaltens zu Gott dem allein Guten zu gewinnen.

§ 17. Gott die höchste sittliche Norm.

Als das höchste Gut ist Gott auch die bestimmende sittliche Norm, und die Verwirklichung seines Willens die eine selbe Aufgabe des Menschen in allen seinen einzelnen Aufgaben (vgl. § 4).

1. Die Bedingtheit des sittlichen Bewußtseins durch das Gottesbewußtsein zeigt sich selbst in der Antike. Denn trotz der Naturgrundlage u. erst nachträglichen Ethisirung ihrer Götter sind diese doch die Hüter der Sittlichk. Daher wirken auch die Schranken der relig. Vorstellung auf das Ethos u. die Zersplitterung des relig. Bewußtseins hat eine Zersplitterung auch des sittl. Bewußtseins zur Folge; wie es andererseits nach der Loslösung der Moral von der Religion in der Moralphilosophie (seit Aristot.) der abstrakte pantheist. Monotheism. der stoischen Popularphilosophie auch nur zu einer abstrakten Fassung der sittl. Idee brachte (vgl. Lthrdt., Gesch. der ant. Eth. S. 3 2c.).

2. In der **Schrift** ist die Bedingtheit der Sittlichk. durch die Religion prinzipiell. Gen. 17, 1: ich bin der allmächtige Gott 2c. Die Eingangsworte des Dekalogs Ex. 20, 2: ich bin Jeh. dein Gott, die praefatio qua Deus praeparat populi animos ad obsequium (Calv.) — in ähnlichen Fällen wiederholt: Ex. 29, 46. Lev. 19, 36. 23, 43. 25, 38. 55. 26, 13 u. a. — führen sowohl die Autorität des Gesetzes als auch das Motiv seiner Beobachtung auf Gott u. seine Heilsbethätigung zurück. Ebenso wird die Liebe zu Gott Deut. 6, 4 f. u. der Gehorsam gegen seinen Willen 10, 14. 17 mit Gottes Wesen u. Walten begründet, u. die Forderung der Heiligk. mit der Heiligk. Gottes Lev. 11, 44. 1 Petr. 1, 15 f. Matth. 5, 48; wie denn Gott als der Gute der absol. Maßstab des Guten ist Matth. 19, 17. Luk. 18, 19.

Digitized by Google

Darin ist die Unverbrüchlichkeit u. die Einh. des Gesetzes begründet, denn *εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής* Jak. 4, 12; wie sich denn auch die Mannigfaltigk. der sittl. Forderungen in dem einen Gebot der Liebe zusammenfaßt Deut. 6, 5. Matth. 22, 37 f. Mark. 12, 29 ff. Luk. 10, 27. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14 ꝛc., entsprechend dem einheitl. Verhalten der Liebe Gottes gegen uns 1 Joh. 4, 19.

3. Die kirchliche Theologie bezeichnet stets den Willen Gottes als das bestimmende Gesetz unsres sittl. Verhaltens. Ist dieser Wille das Gesetz weil er gut ist? oder ist dieses gut weil es Gottes Wille ist? d. h. ist das Gesetz inhaltlich oder formal (durch s. Ursprung) bestimmt? Tert. antwortete in letzterem, Aug. in ersterem Sinn. Tert. de poenit. c. 4.: bonum atque optimum est quod Deus praecepit audaciam existimo, de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Aehnl. De patientia c. 4. Aug. dagegen — platon., wie auch schon die griech. VV. *τὸ αὐτὸ ἀγαθόν*: das Wesen Gottes selbst als die höchste Realität ist das Gute. So auch z. B. Anselm u. Thom. Aqu. Duns Scotus aber (nach s. Prinzip der Freiheit, d. h. Willkür Gottes) u. der Nominalismus betonte die Autorität des göttl. Willens. Während diese Vorstellung in der röm. Theol. u. kirchl. Praxis fortwirkt, ist für die reformat. Theol. der Gedanke der im Wesen Gottes selbst, als der absol. Vollkommenh. begründeten sittl. Normalität maßgebend u. (z. B. bei der Konstruktion der Versöhnungslehre) wirksam. Damit verbindet aber die von der Naturrechtslehre (Grot. Pufend. Thomas.) abhängige Theol. das decretum imperantis, d. h. die Autor. Gottes — wie sie in der reformirten Theol. zu Hause war (Calv. quia voluit) — z. B. Budd. II, 1 § 3 ff. Kant hat die Idee des Guten von Gott gelöst u. auf sie selbst gegründet. Darin bestehe eben die Würde des Sittlichen: die Autonomie des Sittlichen (Gesch. d. chr. Eth. II, 502 f.). Aber das Sittliche ist in Gott begründet, sofern er seinem Wesen nach die persönl. Wirklichk. des Guten u. darum sein Wille für uns Gesetz ist. Dieß ist aber nicht bloß aus einer Idee Gottes an sich, sondern aus seiner geschichtlichen Heilsoffenb. erkennbar. So ist es gemeint, wenn das N. T. vom Gesetz Christi ꝛc. redet. Matth. 11, 29 f.: Joch Christi. Joh. 13, 34. 14, 15. 15, 10. 12. 17. 1 Joh. 2, 3. 4. 7 f. ꝛc.: das neue Gebot. Jak. 1, 25. 2, 12 (Röm. 8, 2) das Gesetz der Freiheit. Im Anschluß daran hat die alte Kirche vielf. das Christenth. als das neue Gesetz J. Christi — bezeichnet. Klem. Rom. I, 16 *ὁ ζυγὸς τῆς χάριτος*. Barn. 2 *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν*. Justin sehr oft im Dial. c. Jud. Tryph. mit Bezug auf das A. T. Jes. 51, 4. Jer. 31, 31 — weil gegen einen Juden (während in der Apol. als Philosophie, näml. als praktische): c. 11 *τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη* 12. 24. 67, Christus als *νομοθέτης* c. 12. 14. 18. Athenag. Suppl. c. 32, auch Iren. (allerdings pauliniſcher) wiederholt: der Bund oder das Gesetz der Freiheit, adv. haer. III, 10, 5. IV, 9, 2. 34, 4. Besonders nachdrücklich aber Tert. das Christenthum nova lex (dem ent-

Digitized by Google

sprechend: Gehorsam). De praescr. haer. 13 (Christum) praedicasse novam legem. adv. Jud. 3. 6. lex vetus — lex nova. Christus novae legis lator. c. 9. Vgl. Otto zu Justin Dial. c. 11. Ueberhaupt aber war es weitverbreitete Ansicht der alten Kirche: Chr. habe das ursprüngl. Moralgesetz, nach Beseitigung des hinzugekommenen jüd. Zeremonialgesetzes, erneuert. Von da aus setzte sich die nomist. Auffassung fest u. wurde für die röm. Kirche maßgebend, welche das Gesetz Christi als eine besondere statutarische Offenbarung desselben faßt, während doch der Wille Gottes in der geschichtl. Heilsoffb. Christi selbst sich kundgethan hat. Die Vorbildlichk. Chr. in s. Heilsberufsleben (seinen Fußtapfen folgen 1 Petr. 2, 21) gestaltete sich zum Gedanken der Nachfolge des — armen — Lebens Jesu, bes. in der 2. Hälfte des M.-A. (vgl. Gesch. d. chr. Eth. I, 314 ff.), welche an die Stelle der Heilsoffb. Gottes das asket. Ideal setzte, wogegen später der Rationalism. das Vorbild Chr. in die gewöhnl. Moral setzte, während es nur im Zus.hang mit seinem Heilswerk zu verstehen ist, in welchem — im Leben u. Sterben Chr. — Gott als heil. Liebe offenbar geworden ist.

Darin, daß der Wille Gottes als die sittl. Norm erkannt wird, ist

4. begründet 1. die Gleichheit u. Gemeinsamk. der Moral für alle, im Gegensatz zur naturhaften Fassung des Sittlichen in der Antike, welche zu einer verschiedenen Sittlichk. der Verschiedenen führte (z. B. Aristot., vgl. Lthrdt., Gesch. d. ant. Eth. S. 70). So oft die Apologeten, z. B. Klem. Alex. (freil. auf Grund der gemeins. menschl. Natur, welche auch die Stoa betonte) Str. IV p. 590 *ὡμολόγηται δὲ ἡμῖν τὴν αὐτὴν φύσιν κατὰ γένος ἕκαστον τὴν αὐτὴν καὶ ἔχειν ἀρετήν.* Orig. c. Cels. I, 4 die Gemeinsamk. des sittl. Bewußtseins. V, 28. 34. 35 gegen die widersinnigen Wirkungen des nation. Standpunkts auf die sittl. Beurtheilung. 2. Die Objektivität des Sittlichen, im Gegensatz gegen den Subjektivism. der gnost. Moralansicht, infolge des einseitigen Erkß.prinzips der Antike, besonders von den antignost. Kirchenlehrern geltend gemacht. Iren. adv. haer. I, 25, 4 (gegen die Karpokratianer), II, 32, 1. 3. Die Einheit des Sittlichen, gegenüber der antiken Zersplitterung in eine Vielheit von Tugenden u. s. w.

§ 18. Die sittliche Aufgabe.

Da der Mensch durch seine Natur im Zusammenhang mit der Welt steht, so ist dadurch die sittliche Aufgabe gegeben, sowohl die eigene Natur als die Welt sich persönlich anzueignen; da er aber durch seine Persönlichkeit in Zusammenhang mit Gott steht, so ist dadurch die Aufgabe gesetzt, sich selbst und sein ganzes Verhalten an Gott anzueignen; und da Gottes Wille den schließlichen Weltzweck mit einschließt, so ergibt sich als der Beruf des Menschen, durch die Erfüllung seiner Aufgabe in Bezug auf Gott innerhalb

Digitized by Google

jener Weltaufgabe an der Herbeiführung des schließlichen Weltzwecks Gottes, d. h. des Reiches Gottes zu arbeiten.

Zur Liter. über das Reich Gottes vgl. Komp. der Dogm. § 56, 5.

1. Die Aufgabe hat zur Voraussetzung die Gabe, das Sollen hat zur Voraussetzung das Sein — im Gegensatz zu Pelagius und Kant („du kannst, denn du sollst") u. ihrer falschen Betonung der formalen Freih.; das Sein aber, das natürliche u. das sittliche, ist ein gesetztes, näml. von Gott gesetztes oder gewirktes (vgl. die dogm. Lehre v. Urstand).

2. Die Aufgabe. Ihre erste Stufe gegenüber der eigenen Natur u. der Welt ist die Herrschaft des Menschen über die Natur, d. h. die Kulturaufgabe (Gen. 1, 28); von Schleierm. (System S. 85 ff.: fortschreitende Einigung der Natur mit der Vernunft, im organisirenden u. symbolisirenden Handeln ein „Prozeß, der nie zeitlich vollendet sein kann") u. Rothe (I, 427: durch die persönl. Selbstbestimmung vollzogene Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichk.) als die sittl. Aufgabe bezeichnet, aber mit irriger Beschränkung der Sphäre des Sittlichen auf die Weltbeziehung des Menschen (Rothe I, 418). Die höhere Stufe aber, d. h. die eigentliche Sittlichk., ist der Mensch Gottes u. die Welt Gottes.

3. Das Ziel: das Reich Gottes. Im Anschluß an den altest. Gedanken der Königsherrschaft Gottes an der Stelle der Weltreiche u. ihrer ungöttl. Herrschaft ist das mit Chr. gekommene u. dereinst kommende Reich Gottes nach der neutest. Schrift das höchste Gut Matth. 5, 3, dem alle andern nachzusetzen u. zu opfern Matth. 13, 44 ff., daher das höchste Ziel unsres Strebens Matth. 6, 33; von Gott aus in u. durch Chr. gegeben, also zunächst That u. Gabe Gottes — sowohl als inneres Verhß. Gottes zu den Einzelnen, wie als äußere Gemeinschaft — Matth. 3, 2. 6, 10. 12, 28; wir sollen suchen, in dasselbe einzukommen Matth. 6, 33. Mark. 9, 47. 10, 15. Joh. 3, 5 u. ö.; es hat s. Geschichte u. s. Ziel, vgl. Komp. der Dogm. a. a. O.; seine Wirklichk. nicht in äußeren Dingen, Sitten ꝛc., sondern in der sittl. Sphäre des persönl. Gesinnungslebens Röm. 14, 17; eben deßhalb aber ist es zugleich auch Gegenstand eigener Arbeit: im Weinberg Matth. 20, 1 ff., *θεοῦ συνεργοί* 1 Kor. 3, 9, *εἰς τὴν βασ. τοῦ θεοῦ* Kol. 4, 11, insofern also auch unsre Aufgabe. In der Kirche der ersten Zeit war der Blick vorwiegend auf die Zukunft gerichtet. Dann tritt die Kirche selbst in den Vordergrund oder bei dem Verderben der Welt u. der Kirche das Mönchthum. Oft u. eingehend handelt vom Reiche Gottes Augustin, außer in s. Ps.auslegungen (T. IV) u. Traktaten zum Joh.ev. (T. III) bes. in s. Schr. De civ. Dei, e. Art Philosophie der Geschichte. Zwei Reiche gehen von Anfang an herab, von Kain u. Abel (Seth) an, in der Schrift mit Babylon u. Jerusalem oder Zion bezeichnet, im röm. Reich u. der Kirche sich darstellend — duae civitates, regnum coeleste u. regnum terrenum, trotz aller Vermischung wesensverschieden; jenes beherrscht von der Liebe zum Vergänglichen, v. Geist des Hochmuths u. s. w.,

Digitized by Google

dieses von der Liebe zu Gott, von Glaube u. Hoffnung lebend, aus allen Völkern sich sammelnd, jetzt auf der Pilgerschaft, vom Weltreich bedrängt, der irdischen Dinge sich bedienend u. mit ihnen beschäftigt, aber mit dem Herzen im Himmel, bis nach der Scheidung die Zeit der Herrschaft für das Reich Christi beginnt. Vgl. Herm. Reuter, Augustin. Studien 1887. In Joh. ev. c. 14. tract. LXVIII, 2. c. 19. tract. CXV, Enarr. in Ps. LI, 4. 6. Ps. LXI, 7. 8. Ps. LXIV, 2: duas istas civitates faciunt duo amores, Jerusalem facit amor Dei, Babyloniam facit amor seculi. Ps. CXVIII, 4: quae est civitas Dei nisi sancta ecclesia? Homines enim amantes se invicem et amantes Deum suum, qui in illis habitat, faciunt civitatem Dei. Quia lege quadam civitas continetur, lex ipsa eorum caritas est; et ipsa caritas Deus est. De civ. Dei V, 17, beide unterscheiden sich wie Himmel u. Erde X, 7. Die doppelte Liebe in dem doppelten Reich: XIV, 13, 1. XIV, 28, 1. Was die irdischen Dinge betrifft, so gilt von beiden communis usus, sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus: XIX, 17. Diese civitas Dei oder regnum Christi identisch mit der Kirche XVII, 15. 16. XX, 9, 1. 21; man tritt in jenes also mit der Sündenvergebung der Taufe ein X, 7b, 22b. — Es ist also eine durch Gottes Gnadenwirkung, also religiös begründete Gemeinschaft sittlichen Verhaltens (Liebe u. s. w.). — Bei der Verderbtheit der äußern Kirche aber schien das Reich Gottes vielmehr im Mönchthum seine Wirklichkeit zu haben. Z. B. Nilus: die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist die *μοναστικὴ πολιτεία*, wie überh. die Vertreter des asket. Ideals im Mönchth.; vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. I, 139 ff. 201 ff. 316 ff. Daran knüpften dann der franziskan. Reformversuch speziell der franziskan. Spiritualen, wie die Hoffnungen eines Joachim von Floris an. — Hier wie dort stehen Welt u. Reich Gottes, ird. Leben u. geistl. Leben in Christo ein. gegensätzl. gegenüber; die irdischen Dinge u. Ordnungen sind nur geduldet, soweit sie eben unentbehrlich sind, aber ohne positives Verhß. zum Reiche Gottes (vgl. a. a. O. 319 f.), nur durch mutatio werden sie zu Bausteinen desselben (bona civitas mutatione malorum conditur. Ps. XVI, 7). Dieß bleibt die Anschauung auch im M.-A. u. in der röm. Kirche u. ihrer Lehre von den consilia evangelica (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 109).

Die Reformation setzte ein posit. Verhß. des Reiches Gottes zum „Weltreich", indem sie auf der einen Seite die geistl. Natur des Evangeliums, also des Reiches Gottes (d. h. Christi) „in den Herzen der Menschen" u. in „brüderlichem Dienst u. Wohlthat" wahrte, auf der andern die göttl. Ordnung des irdischen Berufs zur Anerkennung brachte und so den Christen lehrte, mit fröhlichem Herzen seines Berufes auf Erden zu leben u. durch den Glauben alles irdische Werk zu heiligen. Vgl. Lthrdt., Luthers Ethik S. 81 ff. So auch die Bekenntnisse über die geistl. Natur des Reiches Gottes, d. h. der ecclesia u. die innere Gemsch. mit Chr. als Erforderniß der Zugehörigkeit, Aug. 28, 12 ff. Apol. de eccl. VII. VIII, 13. 16 u. ö., u. seine Erweisung in den guten Werken des Glaubens de

Digitized by Google

dilect. u. s. w. 68. Diese Gedanken wirken dann in der dogmat. Lehre von den tres status hierarchici fort; denn damit waren auch die schöpfungsmäßigen Ordnungen der Hausgemsch. wie der bürgerl. Obrigkeit als Gottesstiftungen u. als wesentl. Stücke der „göttlichen Hierarchie", d. h. des Reiches Gottes erkannt u. werden in ihrer gegenseitigen Zusammengehörigkeit nachgewiesen u. erörtert. Vgl. z. B. über Joh. Gerh. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 175 ff. Wenn sie zugleich als Stände „in der Kirche" gefaßt werden, u. ihnen dadurch eine zu einseitige Beziehung auf die Kirche gegeben wird, soll damit doch nur das luth. Ideal eines gegenseitigen Bundes- u. Dienstverhältnisses als der richtigen Ordnung des öffentlichen Lebens zum Ausdruck gebracht werden (vgl. a. a. O. S. 234 ff.). Die einseitige Betonung des relig. Innenlebens des Einzelnen aber von Seiten der Mystik u. die Zurückziehung des Pietism. von der „Welt", sowie seine Beschränkung auf die Arbeiten des direkt relig. Gebiets rief die Reaktion des Moralism. hervor, welche das Reich Gottes ausschließlich als das Reich der Menschenliebe u. des irdischen Berufslebens versteht, wie in Kants „Reich Gottes", d. h. „Reich der Zwecke", „gemeines Wesen nach Tugendgesetzen", wofür die Kirche zum Mittel dient („Relig. innerhalb der Grenzen" u. s. w. S. 173) oder der modernen Humanitätsgemsch. oder Kulturgemsch. oder in Ritschls „Organisation der Menschheit" oder „Wechselwirkung des Handelns", aus dem „Motiv der Liebe" (Die christl. Lehre v. d. Rechtf. u. s. w. III, 292) als dem Endzweck Gottes. Vgl. auch Ritschl im Anschluß an Kant P. R.-E.² XII, 606: „Die Gemeinde der Gläubigen ist als Subjekt des Gottesdienstes u. der rechtl. Ordnungen u. Organe, welche demselben dienen, Kirche; sie ist Reich Gottes als Subjekt des gegenseitigen Handelns ihrer Glieder aus dem Motiv der Liebe" (so auch in s. L. v. d. Rechtf. u. Vers. u. in s. Schule) — eine „Distinktion", welche beide nicht richtig faßt und sie zu äußerlich neben ein. stellt, wogegen H. Schmidt, Die Kirche u. s. w. 1884 S. 26 u. ö.

II. Der Stand der Sünde.

§ 19. Die sittliche Wirklichkeit des sündigen Menschen.

Tholuck, Die Lehre v. d. Sünde u. v. Versöhner (1823) 9. Aufl. 1870. Klaiber, Die neuest. L. v. d. Sünde u. v. Erlöser 1836. Krabbe, Die L. v. d. Sünde u. v. Tode 1836. J. Müller, Die christl. L. v. d. Sünde. 2 Bde. Berl. (1839). 5. Aufl. 1867. Umbreit, Die Sünde. Goth. 1853. Ernesti, Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt. Gött. (1. Th. 1855). 2 Bde. 1862. Sartorius, Die luther. Lehre v. Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichk. Gött. 1821. Marheineke, Ottomar, Gespräch über Augustins L. v. d. Freih. des Willens u. der göttl. Gnade. Berl. 1821. Bockshammer, Die Freih. des menschl. Willens. Stuttg.

Digitized by Google

1821. Vatke, Die menschl. Freih. in ihrem Verhß. zur Sünde u. Gnade. Berl. 1841. Wiggers, Pragmat. Darst. des Augustinism. u. Pelagsm. 2 Thle. 1833. Wörter, Die christl. L. v. Gnade u. Freih. von der apost. Zeit bis auf Augustin. Freib. 1856. 60. Derſ., Der Pelagsm. nach ſ. Urſprung u. ſ. Lehre. Freib. 1866. Landerer, Das Verhß. v. Gnade u. Freih. in der Aneignung des Heils. Jahrbb. f. d. Theol. II, 3. 1857. Fr. Frank, Die Theologie der C.-F. Erl. I, 120 ff. Luthardt, Die L. v. fr. Willen u. ſ. Verhß. zur Gnade in ihrer geſchichtl. Entwicklung. Lpz. 1863. Ernſt, Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Auguſtin. Freib. 1871. W. Schmidt, Ueber d. Freih. des menſchl. Willens. St. u. Krit. 1873, S. 603 ff. Gloatz, Der fr. W. mit beſ. Beziehung auf Prof. Scholtens gleichnam. Schrift (Berl. 1874). Jahrbb. f. d. Th. 1874, S. 427—465. Wald. Mayer, Die Wahlfreih. des Willens in ihrer Nichtigkeit. Gotha 1886. Kulpe, D. L. v. Willen in d. neueren Pſych. Lpz. 1888. Uebrigens vgl. Komp. der Dogm. § 42 u. 44.

Die Thatſache, daß die ſittliche Aufgabe nur durch die Ueberwindung der Sünde hindurch erfüllt werden kann, überführt uns von dem ſittlichen Widerſpruch, der in das gottgeſetzte Weſen des Menſchen hineingekommen iſt und dieſen ſeiner inneren Beziehung zu Gott entfremdet, welcher alſo die Verkehrung des normalen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott und zur Welt in ſein Widerſpiel iſt.

1. Die Nothwendigkeit der Buße u. Bekehrung. Im A. T. Jer. 25, 5. Joel 2, 12 u. ö.: שׁוּבוּ. Im N. T. *μετανοεῖτε. ἐὰν μὴ στραφῆτε* Matth. 18, 3. *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν* Joh. 3, 3. 5 u. ä. Der Widerſtreit u. Kampf auch noch im Bekehrten Röm. 7, 14. Gal. 5, 17: *σάρξ* u. *πνεῦμα*.

2. Der innere ſittliche Widerſpruch. Nach der Schrift iſt der Menſch zwar einerſeits auch jetzt noch Bild Gottes im formalen Sinn, als (formal) ſittlicher Perſönlichk., mit der libertas naturae; mit Gottesbewußtſ. u. Gewiſſen, Ap.-G. 14, 15—17. 17, 22 ff. Röm. 1, 18 ff. 2, 14 ff., mit der Beſtimmung für Gott Ap.-G. 17, 27, u. dem natürl. Zug zu Gott, wie er ſich in der Religion ausſpricht (Ap.-G. 17, 22. 23) u. mit der Möglichk. relativer Sittlichk. Gen. 4, 6. 7. Röm. 2, 14 ff. — Andererſ. aber iſt er böſe von Jugend auf Gen. 6, 5. 8, 21, einer zentralen Erneuerung bedürftig Ezech. 11, 19. 36, 26 f. Pſ. 51, 12, *σάρξ* (vgl. Kompend. d. Dogm. § 42), gottentfremdet, ſ. natürl. Denken im Widerſpruch mit Gottes Heilsgedanken 1 Kor. 1, 17—2, 16 u. ebenſo ſ. natürl. Wollen u. Können Gott widerſtreitend u. zum wahrhaft Guten unvermögend Joh. 15, 8. Röm. 7, 7 ff. u. ö. — Die griechiſche Kirche betonte vorwiegend jene Seite des *ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον*, u. ließ für die Gnade nur die Bedeutung einer Hülfeleiſtung übrig; die abendländ. vorwiegend die andere Seite — Tert. Ambroſ. Aug. —, beſ. Aug. die ſchlechthinige Unfähigk. zum wahrhaft Guten, denn ubi non est dilectio, nullum bonum opus im Gegenſatz zur Oberflächlichk. des pelagian. Moralism., der aber dann ſpäter in der Scholaſtik, beſ. der ſkotiſt., fortwirkt, bis zu dem Satz Gabr. Biels, der natürliche Menſch könne, wenn er dem dictamen rationis folge, von ſich aus bonum

Digitized by Google

morale leisten, ja Deum supra omnia diligere ex propriis viribus, wogegen dann das reformatorische Bewußtsein reagirt u. in der evang. Lehre die augustin. Erkß. gereinigt erneuert. Aug. 18: humana voluntas habet aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine spiritu sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis. Quamquam externa opera aliquo modo efficere natura possit, potest enim continere manus a furto, a caede: tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam. F. C. II: ratio et naturale liberum arbitrium habet aliquo modo facultatem, ut externam honestam vitam instituere possit (Sol. decl. p. 663); aber hinsichtl. der spiritualia (nicht: geistig, sondern geistlich) gilt: voluntatem hominis nondum renatam non tantum a Deo esse aversam, verum etiam inimicam Deo factam, ita ut tantummodo ea velit et cupiat iisque delectetur quae mala sunt et voluntati divinae repugnant etc. (Epit. p. 579).

Der Rationalismus hat dieses sittl. Verderben auf bloße Schwäche — in Folge der Macht der Sinnlichkeit — reduzirt, im Uebrigen aber den Menschen für gut erklärt. Rousseau hat die natürl. Güte der menschlichen Natur zum Evangelium der modernen Zeit gemacht u. der Erziehung u. dem politischen Leben zu Grunde gelegt, u. der moderne Liberalism. hat die Konsequenzen davon gezogen auf den verschiedensten Gebieten auch des sozialen Lebens, um schließlich von den Thatsachen widerlegt zu werden (vgl. Lthrdt., Die modernen Weltanschauungen. Leipz. 3. Aufl. 2.—5. Vortrag). Aber den inneren sittlichen Widerstreit im Menschen haben alle Zeiten anerkannt u. schmerzlich beklagt, u. daß das Böse im Menschen „radik. böse" sei, hat auch Kant anzuerkennen nicht umhin gekonnt, wenn er auch ein „gutes Prinzip" daneben setzte (Relig. innerhalb u. s. w. 1. Abh., Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 503 f.) u. der moderne Pessimism. zieht daraus mit Wohlgefallen seine Konsequenzen. Vgl. Apol. Vortr. an den betr. Orten; „Mod. Weltanschauungen" 10. Vortr.)

3. Die Herrschaft der Sünde in der Welt. Eingetreten in die Welt als die Verneinung der realen Freiheit des Anfangs, d. h. der schöpfungsmäßig angelegten Gottesgemsch. durch die formale Freiheit, d. h. das Vermögen des Anchanderskönnens hat die Sünde wie im Menschen so in der Welt nach dem Zeugniß des innern sittl. Bewußtseins wie nach der geschichtl. Erfahrung eine allgem. Herrschaft gewonnen, welcher nur neue Heilskräfte Gottes siegreich entgegentreten können.

§ 20. Das Wesen der Sünde.

J. Müller, Die L. v. d. Sünde. 2 Bde. 5. Aufl. Bresl. 1867. Herm. Schmidt, „Sünde". P. R.-E.² XV, 11—44.

Der Christ erfährt die Sünde als Widerspruch gegen die göttliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott, also

Digitized by Google

negativ als die Entfremdung des Willens von Gott, positiv als die falsche Verselbständigung des Menschen Gott gegenüber, welche sich in den Stufen des Unglaubens, des Hochmuths und der Weltlust vollzieht, womit dem Menschen seine Wahrheit und Freiheit und damit die Möglichkeit zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe verloren ist.

1. Der eth. Charakter der Sünde. Der Antike ist die Sünde schon bei Homer (Nägelsb., Hom. Theol. VI) ihrem Ursprung nach *ἄτη*, Bethörung, also Verirrung des Verstandes, sachlich *ὕβρις*, Ueberschreitung der dem Menschen von der Gottheit gezogenen Schranken. So auch später: Die Sünde ist formal Sache des Intellekts, real Maßlosigk. Die Tugend ist nach Sokr. u. Plato lernbar, ihr Widerspiel die Sünde (bei Plato *ἄγνοια, ἀμαθία*). Aristot. setzt zwar an die Stelle des Wissens die Gewöhnung; aber auch ihm ist das Entscheidende der *ὀρθὸς λόγος*, welcher das rechte Maß bestimmt; wie denn für die gesammte antike Moralphilos. die einseitige Betonung des Intellekts charakteristisch ist. Die Maßlosigk. aber bezieht sich wesentlich auf die Schranken des gesellschaftl. Lebens; weniger wird die Sünde auf das persönl. Verhß. zu Gott bezogen. Der Schrift u. Kirche dagegen ist die Sünde ethischer Natur, also wesentlich Sache (Beschaffenheit oder Akt) des Willens u. des Verhältnisses zu Gott. Als solche erfährt der Christ die Sünde in seiner Bekehrung von ihr, wie in seinem täglichen Kampf mit ihr.

2. Das formale Wesen der Sünde. Die Sünde ist das Nichtseinsollende, setzt also die sittl. Norm, das Gute, voraus. Daher in der Schrift: *ἁμαρτία, παράβασις, ἀνομία* (1 Joh. 3, 4), also negativ Sache des Willens, nicht bloß des Verstandes. So auch in der Kirche. z. B. Thom. Aqu. — nur mit falscher Beschränkung auf den actus — S. II, 1, qu. 71 a. 6: pecc. nihil est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex eo quod est voluntarius — entw. a voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere, oder a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Sündig wird der actus durch die aversio a fine, also dadurch, daß er contra legem aeternam ist, während die Philos. den Gegensatz zur ratio betont. Richtiger erweitert Mel. Loci C. R. XXI, 667: pecc. est defectus vel inclinatio vel actio voluntatis pugnans cum lege Dei, offendens Deum etc. Die DD.: pecc. formaliter consistit in privatione conformitatis cum lege div., ad quam servandam homo obligatur (Holl.), u. zwar sowohl für den habitus, als für den actus, da das Gesetz sich nicht bloß auf die That bezieht (geg. Kant). Das Gesetz aber ist der eine Gotteswille (der Liebe — augustin.), nicht e. Summe einzelner Forderungen, auch der Kirche (nachaugust., röm.), also auch die Sünde als der Widerspruch hiezu.

3. Das reale Wesen der Sünde (vgl. Komp. d. Dogm. § 42). Die Sünde als der Widerspruch zur gottgewollten Bestimmung des Menschen

Digitized by Google

ist 1. nicht bloß das negat. Moment in d. Entwicklung des Guten, das Nochnicht, welches sich in der höheren Einh. aufhebt (pantheist., Hegel), e. falsche Identif. des log. Prozesses mit dem eth., e. Auflösung der Ethik in Metaphys., welchem auch das sittl. Bewußtsein der Schuld u. seine Verurtheilung der Sünde widerspricht; 2. nicht bloß die Schranke der Endlichk., Privation, so daß das Böse nicht causa efficiens, sondern deficiens wäre (Leibniz, auch August. privatio boni); denn die S. ist, wenn auch nicht etwas Substantielles, so doch Reelles; 3. nicht bloß e. einzelne Handlung der Gesetzesübertretung: Pelagsm., Rationalism., während selbst Kant zur Erkl. des „radikalen Bösen", d. h. des bösen Hangs, also als etwas Habituellen fortschritt; auch nicht bloß Sinnlichk.: so vielfach röm., sozin., rational., womit das Ethische in das Phys. verkehrt wird. Verwandt damit Schleierm.: die Hemmung des Gottesbewußtsein. durch das sinnl. Bewußtsein., u. Rothe: die dem Menschen natürl. sinnl. Individualität = Selbstsucht; od. Ritschl: Unwissenh. u. Vorordnung der partikularen Ordnungen u. Güter = „Welt", vor dem Universellen = „Ueberweltl." — Die Sünde als das Böse ist der Gegensatz zum Guten, welches das Wesen u. der Wille Gottes (*ὁ ἀγαθός*), also *ἀνομία* (der Antichrist 2 Thess. 2, 4 *ὁ ἄνομος*), Negation des Willens Gottes (*παράβασις*); da der wesentliche Wille Gottes aber heil. Liebe ist (vgl. Komp. d. Dogm. § 28), so ist das prinzip. Wesen der Sünde die falsche, weil widergöttl. Selbstheit, die Selbstsucht. — So die Schrift: *τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, σκοπεῖν* 1 Kor. 10, 24. Phil. 2, 4. 21; die v. d. Selbstsucht bestimmte *ἐπιθυμία* Röm. 7, 7. Gal. 5, 16. Jak. 1, 14 f. u. Weltliebe 1 Joh. 2, 15, d. h. widergöttliche Selbstbefriedigung. Damit aber, weil vermeintl. Selbstgewinnung im Widerspruch zu Gott, in welchem allein der Mensch s. Wahrh. u. damit s. Freih. hat: Selbstverlierung u. Unfreih. Matth. 16, 25 f. (*ἀπολέσει τὴν ψυχήν. ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ*). — So auch in der kirchl. Theol. Zwar in d. griech. Theol. vornäml. als intell. Verkehrung u. Sinnlichk. gefaßt (Justin *πλάνη* u. *ἄγνοια*, durch den Einfluß der Dämonen; im Gegensatz dazu der *λόγος* in Chr. u. die christl. Erleuchtung, *φωτισμός*), im Abdl. dageg. b. Tert. der Gegensatz zum Willen u. Gesetz Gottes; bei Augustin aber amor sui, De civ. XIV, 14 secundum Deum vivere — secundum carnem vivere d. h. secundum se, secundum hominem. 28: duo amores, amor sui usque ad contemtum Dei, amor Dei usque ad contemtum sui. — Noch b. Thom. Aqu. Summa II, 1 qu. 77 a. 4: Die nächste Ursache der Sünde ist die conversio ad commutabile bonum, der inordinatus appetitus alicuius temporalis boni; aber dieß procedit ex hoc, quod inordinate amat se ipsum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. — In ihrer Weise auch die Mystik, z. B. Deutsche Theol. Kap. 2: sein Ich u. Mich, Mir u. Mein war des Teufels Abkehr u. Fall. Aehnl. ist es gemeint wenn die superbia, *ὑπερηφανία*, die falsche Selbsterhebung, also Selbstheit, als Anfang u. Prinzip der Sünde bezeichnet wird (mit Berufung auf

Digitized by Google

Sir. 10, 15). So z. B. Aug. De civ. Dei XIV, 13 u. 14: initium omnis peccati superbia est. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus — hoc fit, cum sibi nimis placet. Enchir. c. 45: De Genesi ad lit. VIII, 14. XI, 30. De pecc. meritis et rem. II, 17. De spir. et lit. 7 u. ö. Greg. d. Gr. Moral. in Iob. XXX, 17: vitiorum regina superbia. — Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua scriptura attestante dicitur: initium omnis peccati est superbia. Isidor. Hispal. Sententt. II, 38, 2: omnis peccans superbus est, eo quod faciendo vetita contemtui habeat divina praecepta. Recte ergo initium omnis peccati superbia etc. 7: Superbia sicut origo est omnium criminum, ita ruina cunctarum virtutum. Ipsa est enim in peccato prima, ipsa in conflictu postrema. Cassian. XII, 1: Die letzte in der Reihe, die erste der Ordnung nach, als die Entgegensetzung gegen Gott gemeint, identisch mit *φιλαυτία*. — Das eigtl. Wesen der Sünde wird in d. evang. Dogm. u. Ethik als Selbstsucht, *φιλαυτία*, bezeichnet v. Mel. bis Budd. I, 1, 4, § 38: fontem et scaturiginem omnium vitiorum pravarumque propensionum adeoque affectuum et operationum malarum a voluntate dependentium philautiam pravam esse — patet. — Daraus leitet dann Budd. p. 111 sqq. die andern — drei — Hauptlaster (tria capita seu vitia capitalia, philautiae filiae, sed reliquorum vitiorum matres: avaritia, ambitio, voluptatis cupiditas) ab. — Gegenüber der Abschwächung des Begr.s der Sünde in d. späteren Philos. u. Theol. hat bes. Jul. Müller wieder die Selbstsucht geltend gemacht, u. die neuere kirchl. Theol. ist ihm darin nachgefolgt; während Ritschl e. materiale Bestimmung der Sünde, weil e. einheitl. Wesen ders. ablehnt. Denn da ihm die Person Gottes gegen den Weltzweck dess. zurücktritt, so ist ihm auch die Sünde nur Störung seines Zweckes, an dessen Stelle sich einzelne untergeordnete Zwecke geltend machen — e. Zurückstellung des relig. Moments u. e. Pelagianisirung der Sünde.

4. Die Momente der Sünde ergeben sich schon aus der bibl. Gesch. des Sündenfalls 1. als Unglaube: „sollte Gott gesagt haben?", somit Entfremdung von Gott, so auch in der Genesis des Heidenth. Röm. 1, 21 ff.; deßhalb Tertull. De idolol. 1: principale crimen generis humani — idololatria. Luther mit Vorliebe Unglaube (Komm. zu Gal. 3, 1), auch Kalvin Institt. II, 1, 4. c. 3. Aug. II: sine fiducia etc. XIX: avertit se a Deo. 2. Hochmuth, falsche Selbsterhebung, eritis sicut Deus, superbia, bes. v. d. alten K. als Grundsünde viel betont; „ich selbst allein". 3. Weltlust, Kreaturliebe: „Und das Weib sahe an" u. s. w. *ἐπιθυμία, φιλία τοῦ κόσμου* Jak. 4, 4. 1 Joh. 2, 15. Röm. 1, 25 *τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα* u. s. w. conversio a bono majori ad minus bonum u. ähnl. oft bei Aug. C. Julian Pel. 2, 3. De lib. arb. I, 15. 16. III, 1. De civ. Dei XII, 7. 8. Confess. VII, 16. Oft bei Scholast. u. Myst. u. Späteren, z. B. Leibniz (Theodicee I § 33). Vgl. Lthrdt., Mod. Weltansch. S. 15 ff.

5. Die Unfreiheit des sündigen Menschen. Die Schrift: Joh. 8, 32 *ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς*. Die Wahrheit des Menschen aber besteht in

Digitized by Google

ſ. Gottesgemſch. Im Gegenſatz dazu 8, 34 *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας*. Denn die Sünde bemächtigt ſich der Natur des Menſchen u. bindet ihn ſo. So auch die Kirche. Aug. Enchir. 9: ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad juste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse justitiae coeperit servus. Ipsa est vera libertas propter facti laetitiam. Vgl. § 19, 2 u. die kirchl. Lehre vom liberum arbitrium Aug. XVIII. F. C. II. Komp. der Dogm. § 44. — Gegenüber der Freiheit von der bindenden Macht der Sünde, deren wir uns als Chriſten bewußt ſind, wiſſen wir den vorhergehenden Stand als einen Stand der Unfreiheit, wenn dieſe auch je nach der ſittl. Artung u. Entwicklungsſtufe der Einzelnen eine verſchiedene iſt.

§ 21. Die Entwicklung der Sünde.

Die Sünde macht eine doppelte Entwicklung durch: nämlich ſowohl pſychologiſch im Innern des Menſchen, von der Luſt zur That und vom Akt zur Leidenſchaft und zum Laſter, als auch hiſtoriſch im Leben der Menſchheit zu immer größerer Herrſchaft.

1. Pſychologiſche Entwicklung. Im Unterſchied von der bloßen Gelegenheit zur Sünde (occasio proxima oder remota) iſt die Verſuchung eine beſtimmte Einwirkung auf den Willen zu widergöttl. Selbſtbeſtimmung. Ueber die Stufen dieſes inneren Prozeſſes vgl. Gen. 3, 1 ff.: das Wort der Verſuchung, das verweilende innere Gefallen, die innere Einwilligung. Jak. 1, 14 f. die Verſuchung durch die *ἐπιθυμία* (*ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος*), die Einigung des Willens mit der Luſt (*ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα*), die aktuelle Frucht, mit ihrer Folge (*τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον*). Röm. 7, 7—9: die unbewußte Begierde (*τὴν γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις*), die lebendig gewordene u. konkrete ſündige Begierde (*ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία* u. ſ. w.). Daher von Alters her drei Stufen angenommen, z. B. Iſidor. Hiſp. Sententt. II, 17, 2 (nach Greg. d. Gr. 1. Suggestio (vom Teufel), ſcholaſt. motus primo primi, 2. delectatio (vom Fleiſch), 3. consensus (der Wille der Perſönlichkeit), oder: delectatio (morosa), desiderium, decretum. Damit iſt der Unterſchied zwiſchen habitueller u. aktueller Sünde gegeben.

2. Habituelle u. aktuelle Sünde. Die zu Grunde liegende habituelle Sünde — überhaupt oder in ihren verſchiedenen individ. Modifikationen — äußert ſich in den aktuellen Sünden des Willens; denn das malum originale iſt nicht e. res otiosa (Mel. Loci C. R. XXI, 680). Nach röm. Lehre gehört das Moment des (aktuellen) voluntarium mit zur Begriffsbeſtimmung der Sünde. Pius V. verurtheilte 1567 unter den 79 propositiones Michaelis Baii auch den 46. Satz: ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est sed causae

Digitized by Google

et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. Dagegen Apol. p. 58: hae sententiae apud philosophos de civili judicio dictae sunt, non de judicio Dei. Ebenso Loci (C. R. XXI p. 816 sqq.), im Gegensatz zur äußerl. Betrachtungsweise der röm. Theologie: Sünde ist alles, was dem Gesetz Gottes widerstreitet, überhaupt die carentia justitiae originalis debitae inesse (= pecc. orig. Mel. Loci C. R. XXI, 668), die inclinatio prava, nicht bloß die actio, u. unter diesen auch die peccata involuntaria u. s. w. Ebenso die DD. Holl.: pecc. actuale sumitur vel laxius et generalius pro omnibus motibus vel actibus inordinatis ex peccato originali procedentibus vel pressius et specialius pro actionibus deliberato mentis consilio et destinata voluntatis malitia patratis.

3. Zur Leidenschaft u. zum Laster wird die Sünde dadurch, daß ihr Raum gelassen wird. Leidenschaft ist die herrschend gewordene spezielle Begierde. Es ist zu unterscheiden zwischen der concupiscentia praecedens judicium rationis et motum voluntatis u. der concupiscentia s. passio consequens, d. h. der zur Macht über den Willen gewordenen. Diese Leidenschaft mindert nicht, sondern mehrt die Schwere der Sünde. Thom. Aqu. II, 1 qu. 77 a. 6: passio consequens non diminuit peccatum sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, in quantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est, quod quanto aliquis majore libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat. — Laster, vitium, bezeichnet e. bestimmte Stufe in der Entwicklung der Sünde sowohl im Einzelleben, wie im Gesammtleben: die grundsätzlich gewordene Herrschaft der sittl. Abnormität nach e. bestimmten Seite hin, u. zwar entweder in der Form der (thierischen) Sinnlichkeit oder der (diabolischen) Selbstsucht. Lasterhaftigk., vitiositas, ist die entsprechende Lebensrichtung überhaupt. Wenn im Laster der sittl. Widerstand gegen die Sünde nach einer bestimmten Seite hin aufgegeben ist, so ist er in der Lasterhaftigk. überhaupt aufgehoben. Die Lehre vom Laster wird in der Lehre von den Kapitalsünden abgehandelt (vgl. § 22).

4. Der Fortschritt der Sünde in der Geschichte der Menschheit. Vgl. die wachsende Gottentfremdung, Selbstherrlichk. u. Weltverlorenheit in der Linie: Kain, Lamech, die Kainiten, die vorsündfluthl. Menschh. Dieser Gang wiederholt sich ähnlich immer wieder: in der Reife der Kanaaniter für das Gericht, symbolisch im Traumbild Nebukadnezars, in der Gesch. der Heidenwelt bis zur *πᾶσα ἀδικία* Röm. 1, 29 f. So im Unterschied des sittl. Zustands Athens zur Zeit des pelop. Kriegs (vgl. Thukyd. II, 52. 53. III, 82. 83) von dem der marath. Zeit, oder des kaiserl. Roms (vgl. die bekannte Stelle bei Seneka De ira II, 8. 9; aber auch bei den Satirikern) von dem alten u. s. w. So auch in der neueren Zeit. Dieß wird sich steigern in der Zukunft, vgl. Matth. 24, 12 *διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν*, bis zur Beseitigung des *κατέχον* u. Offenbarung des *μυστήριον τῆς ἀνομίας* 2 Thess. 2, 6. „Wer Sünde

Digitized by Google

thut, der ist der Sünde Knecht" Joh. 8, 34. — Dieß Gesetz weist die Moralstatistik erfahrungsgemäß auf, vgl. v. Oettingen, Moralstatistik mehrfach.

§ 22. Die Unterschiede der Sünden.

Ihrem Wesen nach eine und gleiche ist die Sünde ihrer Aeußerung und Erscheinung wie ihrem Grade nach verschieden bis zum stärksten Grade unwiederbringlicher Verlorenheit des Sünders.

1. Einheit u. Gleichheit. Alle Sünde ist Sünde wider Gott u. seinen heil. Willen, Ps. 51. Daher Eine, bei aller Verschiedenh. der einzelnen Sünden. Wie der Wille Gottes Einer ist in allen einzelnen Forderungen, so auch die Sünde eine in allen einzelnen Uebertretungen, Jak. 2, 10. Darum auch gleiche. Aber falsch übertreibend die Stoiker: omnia peccata paria, in abstrakter Allgemeinh. mit Verkennung der konkreten Unterschiedenheit, entsprechend ihrer abstrakten Allgemeinh. des Begriffs der Tugend. Dagegen wiederholt Augustin De nat. et grat. c. 29. Ep. 103. 104. Thom. Aqu. II, 1 qu. 66 a. 1. 2. Richtiger ward jener Satz v. Jovinian. gemeint.

2. Unterschiede der aktuellen Sünden (vgl. hierüber bes. Gerh. Loci XI, 4 sqq. T. III, 10 sqq.), hinsichtl. der Form: commissionis u. omissionis, Jak. 4, 17. Matth. 25, 42. 1 Joh. 3, 17 u. Luk. 12, 47; hinsichtl. des Verhaltens selbst: aversio a Deo, conversio ad creaturam, Jer. 2, 13; hinsichtl. der Betheiligung des Subjekts: voluntaria u. involuntaria — ignorantiae Luk. 12, 48 oder praecipitantiae (Uebereilung Gal. 6, 1) oder infirmitatis Matth. 26, 41 der Geist ist willig u. s. w. —; hinsichtl. der subjekt. Sphäre: interiora u. exteriora, und cordis, oris, operis auf Grund von Matth. 5, 22 ff. u. 15, 19: aus dem Herzen kommen u. s. w. Augustin zuerst (c. Faustum Manich. XXII, 27): factum, dictum, concupitum; hinsichtl. des Objekts: in Deum, in proximum, in semetipsum 1 Sam. 2, 25; vor allem hinsichtl. des Gewichts: graviora, leviora; mortalia, venialia; peccata capitalia; pecc. in sp. sctm. — Besonders die Scholastik liebte schematische Eintheilungen, vgl. z. B. Bonav. Breviloqu. III, 9: Alle persönl. Sünden haben Einen Anfang (die Hoffart), eine zweifache Wurzel (die Furcht, die sich falsch zurückzieht, u. die Liebe, die falsch ergreift), eine dreifache Nahrung (Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens), ein siebenfaches Haupt (die sieben Haupt- oder Kapitalsünden, die ersten fünf — Hoffart, Neid, Zorn, Trägheit, Geiz — Sünden des Geistes, die letzten zwei — Völlerei u. Unkeuschheit — Sünden des Fleisches).

3. Verschiedene Erscheinung hat die Sünde nach Alter, Geschlecht, Naturart, Nationalität, Lebensstellung, herrschender Zeitrichtung ꝛc., entweder mehr die der Sinnlichk. u. der Genußsucht, oder des Ehrgeizes oder Hochmuths, der Eitelkeit oder des Stolzes, der Weichheit u. Weichlich-

Digitized by Google

keit oder der Härte, der Sorglosigk. oder der Sorglichk., der verschwenderischen Liberalität oder der Kleinlichk., der Habsucht u. des Geizes, der Flüchtigk. oder der Unentschlossenheit, der Beschränktheit der Interessen oder des Sinnes für das Allgemeine, der Rohheit oder der Raffinirtheit u. s. w. Die Verschiedenh. dieser Erscheinungen schließt an sich keinen sittl. Werthunterschied ein, kann sich aber wohl mit einem solchen verbinden.

4. Unterschiede. Hinsichtl. der **Aeußerung**: Interiora u. exteriora; cordis, oris, operis. Matth. 15, 19: Aus dem Herzen kommen die argen Gedanken. Aug. Enchir. ad Laur. c. 64: pecc. activa corde, ore, opere committuntur. Gerh. Loci XI c. 9 (T. V, 15 sqq.): die interiora sind doppelt: suggestiones (pravae cogitationes, primi concupiscentiae motus), delectationes (quando pravos illos concupiscentiae motus fovemus u. s. w.). Schon jene, nicht erst diese, sind nach der göttl. Offenbarg. Sünden, von Luther u. Chemnitz zum pecc. originale gerechnet, welches nicht, wie die Scholast. lehren, ein malum otiosum oder fomes quiescens sei, aber ebenso gut zu den pecc. actualia zu rechnen.

5. Hinsichtl. des **Gewichts**: Peccata graviora u. leviora. Die Schrift macht Gradunterschiede trotz der wesentl. Gleichheit: Matth. 10, 15: Sodom u. Gomorrha; 11, 22. 24: Tyrus u. Sidon am Tag des Gerichts gegenüber von Chorazin, Bethsaida u. Kapern. Luk. 12, 47. 48: weniger Streiche beim Nichtwissen. „Wem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern." Außerdem Joh. 19, 11. 1 Tim. 5, 8. 2 Petr. 2, 20. Also Verschiedenh. des Schuldgrades nach den vorhandenen sittl. Voraussetzungen, u. auch nach der Ausführung des sündigen Thuns: die Sünde wird schwerer, wenn zum Herzen noch das Thun hinzukommt. Ein auch für die Nichtchristen gültiger Unterschied. Denn zwar ist alles Sünde, was nicht gottgemäß geschieht, so daß also auch die Tugenden der Heiden keine Tugenden, sondern nur ein Schatten derselben sind: virtus non est quae non agnoscit Deum suum autorem nec ad eum tanquam ad verum finem respicit (Aug. contra Julian. 3. Ferner De civ. Dei XIX, 25. De trin. XII, 7. De nuptiis II, 4). Aber doch sind Unterschiede: minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste est bonus, sed quia ille magis malus; et minus impius quam Catilina Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando. Da die Schrift einzelne Sünden und Laster als besonders schwere hervorhebt, so hat man daraus einzelne Klassen gemacht. So die sogen. himmelschreienden Sünden, peccata clamantia Gen. 4, 10 Mord, 18, 20 Sodomie, Exod. 22, 22—24 (Sir. 35, 18 f.) Unterdrückung der Armen, insbes. der Wittwen u. Waisen, Ex. 3, 7. Lev. 19, 13. Deut. 24, 14 f. Jak. 5, 4 Vorenthaltung des verdienten Lohns: Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum, Vox oppressorum, merces detenta laborum; die Sünden „mit erhobener Hand", für die es keine Opfer gab, sondern nur Tod Ex. 14, 8. Num. 33, 3. 15, 30, vgl. Hiob 38, 15; die götzendienerischen u. unsittl. „Greuel" des Heidenth., oftmals im A. T., vgl. auch Röm. 1, 19 ff.; ferner die „Sünde zum Tod"

Digitized by Google

im Unterschied v. andern, die „nicht zum Tode" sind 1 Joh. 5, 16—18 (vgl. auch die ἀντίχριστοι 2, 18); die Sünde der Verleugnung u. des Abfalls Hebr. 6, 4 ff. 10, 29. 12, 26, der Verhärtung oder Verstockung, wie Pharaos, Matth. 13, 15. Joh. 12, 40. Röm. 2, 5. 11, 7. Hebr. 3, 8 u. ö.; u. endlich die Sünde wider den heil. Geist u. s. Lästerung Matth. 12, 31 ff. Mark. 3, 28 ff. Luk. 12, 10. — Darauf ruht die Unterscheidung in der kirchl. Theologie zwischen pecc. leviora u. graviora, venialia u. mortalia u. s. w. Innerhalb der Kirche hatte diese Unterscheidung prakt. Bedeutung für die Bußdisziplin. Nach Hermas III Simil. 8, 9. Mandat. 4, 2. 3 findet bei schwereren Sünden (z. B. auch Ehebruch) nach der Taufe, als der ersten Buße, nur noch einmal Buße u. Wiederannahme statt; nach montanist. u. novat. Lehre auch diese nicht. Zu den leichteren Sünden wurden gerechnet die Sünden des täglichen Wandels, in die man unversehens kommt, u. für welche die Interzession Christi ohne weiteres Verzeihung erwirkt, während für die schwereren nicht. So Tert. De pudic. (montan.) 19: sunt quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes sumus subjecti. Cui enim non accidit aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant: homicidium, idololatria, fraus, negatio (sc. des Christennamens, vgl. de monog. 15. De pudic. 22), blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus. Ebenso adv. Marc. IV, 9 nur hier statt negatio: falsum testimonium. Aehnlich unterscheidet Aug. zwischen pecc. levia, sine quibus esse non possumus, u. für welche die oratio inventa est: dimitte nobis debita nostra (nebst Almosen u. Fasten) De symb. I, 7 u. ö., u. crimina damnabilia (z. B. de perfectione justitiae hominis c. 20), die er ähnlich zählt wie Tert., nur daß er noch Häresie u. Schisma hinzufügt (T. V, 228 f. u. ö.). — Die Beziehung auf das kirchl. Beicht- u. Bußinstitut beherrscht in der röm. Kirche noch jetzt diese Unterscheidung u. führt zu falscher Beiziehung der äußern Umstände zur Bestimmung der Gradunterschiede u. so zu einer Verwechslung des Disziplinellen u. Sittlichen. Dagegen wird der Unterschied nach Gerh. (Loci XI, 17 § 88 T. III, 60) bestimmt 1. durch die Person des Sünders, Luk. 12, 47; 2. durch die Person, an der man sich versündigt: Gott oder Mensch; Wittwen, Waisen, Arme oder Andere, Sach. 2, 8; 3. durch die Sache: Geistliches oder Irdisches, Leben oder äußere Güter; 4. durch die Sünde selbst: Bosheit oder Unwissenheit u. Schwachheit, Lust oder Noth, Uebertretung oder Unterlassung (Thom. Aqu. II, 1 qu. 79 a. 4), Wiederholung oder Einmaligkeit u. dgl. (Thom. Aqu. II, 1 qu. 73 a. 3. 9. 10).

6. Hinsichtl. der Bethätigung des **Willens:** Voluntaria u. in-

Digitized by Google

voluntaria. Num. 15, 27 ff. ist von שְׁגָגָה die Rede (LXX ἁμαρτία ἀκούσιος). Ps. 19, 13 (LXX παραπτώματα). Ap.-G. 3, 17. 1 Tim. 1, 13 ἄγνοια. Gal. 6, 1 ἐὰν προλημφθῇ ἄνθρ. ἔν τινι παραπτώματι u. ähnl. Auf solchen Stellen ruht von alters her die Unterscheidung zwischen pecc. vol. u. invol. Aug. De grat. et lib. arb. 3: gravius peccat homo sciens quam nesciens. Pecc. volunt. ist zwar an sich jede Sünde als Sache des Willens überh., im eigentl. Sinn aber pecc. quod procedit a voluntate deliberata, also mit Wissen u. Willen contra conscientiam, mag das Gewissen richtig oder unrichtig urtheilen (Röm. 14, 23); entw. ex mera malitia et voluntate plane libera (Num. 15, 30 „mit erhobener Hand") oder ex voluntate vi metuve et circumstantibus periculis inclinata (wie Petri Verleugnung). Pecc. involunt. heißt sie, nicht weil sie nicht Sache des Willens wäre, sondern weil sie nicht a sciente et volente geschieht. Sie ist ignorantiae et infirmitatis. Die ignorantia kann juris oder facti sein, d. h. sich auf das sittl. Gebot selbst beziehen (z. B. daß Todtschlag Sünde ist) oder auf die einzelne That u. ihre Subsummirung unter das Gebot; u. sie kann vincibilis oder invincibilis sein. In jenem Fall aber wird die ignorantia zur voluntaria, also auch das pecc. zum voluntarium; in diesem ist sie, wenn sie erkannt wird, alsbald von Reue begleitet. Zur infirmitas gehört, daß die Sünde ohne Vorsatz in Unbedachtheit u. Uebereilung geschieht: ex incogitantia vel praecipitantia et citra propositum (z. B. Noahs Trunkenheit, Mosis Ungeduld, als er zweimal an den Felsen schlug).

7. Hinsichtl. der **prinzip. Bedeutung:** Peccata capitalia, die Hauptsünden. Näheres bei Zezschwitz, Katechetik II, 1 S. 214 ff. Frühzeitig wurden einzelne Sünden als Haupterscheinungen der Sünde hervorgehoben u. im Verlauf als vitia principalia oder pecc. capitalia bezeichnet. Schon Hermas führt unter dem Bilde von (weißen u. schwarzen) Frauen neben 12 Tugenden 12 Laster — 4 erster, 8 zweiter Ordnung — auf, Sim. 9, 15. Cyprian aber de mortal. 4 nennt 7 Sünden (Habsucht, Lüsternheit, Ehrsucht, Zorn, Hochmuth, Trunksucht, Neid, Eifersucht; etwas anders ad Demetr. 10). In den Mönchskreisen des Orients u. ihren Kämpfen mit den Dämonen u. dämon. Versuchungen bildete sich ein bestimmteres Schema solcher Sünden — 8 Prinzipalsünden, mit Beziehung auf Matth. 12, 43 ff. Luk. 11, 26 ff. 8, 2 —, welches dann Cassian mit dem Mönchth. zugleich ins Abendland verpflanzte (de institutis coenobiorum V, 1): octo principalia vitia: gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia (ἀκηδία, i. e. taedium cordis), cenodoxia, superbia (einzeln behandelt l. c. V—XII). Im Abendland hatte Augustin die Dreizahl nach 1 Joh. 2, 16 betont, wofür man zugl. die Bestätigung in den drei Versuchungen Christi sah, daneben aber auch die andern Sünden hervorgehoben, aber immer der superbia prinzipielle Stellung zugewiesen als primum pecc., caput morborum, mit Beziehung auf Sir. 10, 15, aber die invidia ihr zur Seite gestellt. Diese Vorderstellung behielt die sup.;

Digitized by Google

Greg. d. Gr.: aus der sup. als radix u. regina gehen die 7 Hauptlaster hervor: inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies (gula), luxuria, aus welchen Sünden dann alle andern abgeleitet werden (Mor. XXXI, 45. 62. 87. XXXII, 17). So denn auch die folgende Zeit. Isidor. Hisp. Sent. II, 32 (u. vgl. appendix IX Sententt. c. 40): jene sieben Hauptsünden rücken mit ihrem Heer zum Kampf an. Nur etwa mit Weglassung der inanis gloria um der Siebenzahl willen. Petr. Lomb. Sent. II, dist. 42. Hugo Vict. Summa sent. tr. 3 c. 16: de istis quasi septem fontibus omnes animarum corruptiones emanant. Nec dicuntur haec capitalia, quod majora sint aliis, cum alia aeque magna sint vel majora, sed capitalia, a quibus oriuntur omnia alia. Bonav. Breviloqu. III, 9. Centiloqu. I, 16—24 — in der Ordnung: sup., inanis gloria, invidia, ira, acedia, avaritia, gula, luxuria — mit durchgängiger Berufung auf Greg. d. Gr. u. spitzfindiger Systematisirung der einzelnen Sünden. Thom. Aqu. Summa II, 1 qu. 84 a. 4 u. s. w. Die gegenwärtig herrschende Reihenfolge in der röm. Ethik ist in der vox memorialis „saligia" zus.-gefaßt (superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia). Vgl. auch Gerhard Loci XI, 16 § 86. — In diesem Schema aber fehlen gerade die wesentlichsten Sünden geg. Gott, wie überh. das Verhß. zu Gott, an dessen Stelle das Verhß. zur Gemsch. nach Art der bürgerl. Rechtsordnung tritt. Deßhalb hat die Reform. das Verhß. zu Gott in den Vordergrund gestellt (vgl. Aug. II: sine metu Dei, sine fiducia etc. vor der concupisc.) u. Luther bes. den Unglauben als Wurzel betont. So hat denn die protest. Theol. jene Eintheilung verlassen u. sich mehr an 1 Joh. 2, 16 gehalten: Fleischeslust d. h. Genußsucht, Augenlust d. h. Habsucht, hoffärtiges Leben d. h. Herrschsucht. Als Wurzel aber bezeichnete man den Unglauben, z. B. Gerhard Loci XI, 16 § 86: scriptura distinguit inter arborem malam et fructus eius malos, et incredulitatem accusat tanquam capitale vitium et omnium reliquorum originem. Maßgebend für die folg. Zeit leitet Budd. Institt. theol. mor. I, 4, 40 sqq. (p. 111 sqq.) aus der prava philautia jene drei Kapitalsünden nach 1 Joh. 2, 16 ab. Denn wenn der Mensch Gott das höchste Gut verloren hat, sucht er s. Ruhe in den vergänglichen Gütern u. Freuden der Welt. Aehnlich entwickelt J. Müller I, 156 ff. aus der Selbstsucht die Sünden der Weltlust, Lüge, Hochmuths, Hasses nebst den Störungen des Gemüthslebens u. der Erkenntniß; Vilmar aber I, 210 ff. 249 ff. reiht alle einzelnen Sünden in jene drei Kreise von 1 Joh. 2, 16 ein, welche aber doch nur die Weltlust umschreiben. — Die Hauptsünden oder Sündenkreise sind durch die drei Momente der Sünde (vgl. § 20, 4): Unglaube, Hochmuth, Weltlust bezeichnet. Der Unglaube äußert sich im Zweifel an Gott u. zuletzt in Gottesleugnung, die fundamentalste Unwahrh., welche nicht ohne Selbstbelügung sein kann, woraus dann das ganze Gebiet der Lüge herauswächst. Der Hochmuth äußert sich in Eitelk. u. Stolz, Selbstgerechtigk. u. Neid, Verachtung u. Haß, zuletzt gegen Gott selbst. Die Weltlust gliedert sich in die drei

Digitized by Google

Kreise der Habsucht, Genußsucht u. Herrschsucht, u. zwar in Bezug auf die Welt der geistigen wie der materiellen (sinnl.) Güter, speziell die Genußsucht aber in der posit. wie in der negat. (Weichlichk., Trägheit) Form. Mit der Weltvergötterung beginnend, endigt sie mit der Weltverachtung u. dem Lebensüberdruß in Hoffnungslosigk. (Selbstmord). Diese drei Sündenkreise sind die Verneinungen der entgegengesetzten Kreise des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung.

8. Hinsichtl. ihrer Bedeutung für das **Verhältniß zu Gott:** Peccata mortalia (mortifera) u. venialia. Diese Unterscheidung tritt geschichtl. in enge Beziehung zu der zwischen pecc. leviora u. graviora u. zu der Frage nach den pecc. capitalia, so daß die pecc. cap. u. mort. in der Regel unklar identifizirt werden. Die Schrift bezeichnet den Tod als Sold der Sünde überh. Röm. 6, 23, u. zwar nicht bloß als Folge der Thatsünde, wie Röm. 7, 10. Jak. 1, 15, sondern schon von vornherein der erbsündl. Beschaffenh. Röm. 5, 12 ff. Eph. 2, 3 u. ö. Daneben aber spricht sie 1 Joh. 5, 16 f. von Sünde, die zum Tod ist (vgl. Hofm., Schriftbew. II, 2 S. 340 f.; Lthrdt., Komm. zu den Brr. Joh. 2. Aufl. 1895, z. betr. Stelle bes. S. 263. 268), d. i. v. solchem Sündigen, welches nicht bloß Störung u. Gefährdung der Gemsch. m. Chr. ist, sondern diese völlig verneint, somit den Verlust ders. unwiederbringlich mit sich bringt, ähnlich Hebr. 6, 6 u. 10, 26 ἑκουσίως ἁμαρτάνειν. Dass., was sonst die Sünde wid. d. heil. Geist heißt. Die kirchl. Theol. trübte das Verständniß durch die irrthüml. Beziehg. auf die Bußdisziplin. So Tert. im Zus.hang seines Montanism.: Götzendienst, Todtschlag, Ehebruch (moechia) post baptismum, für die es dem Montanisten keine zweite Buße gab. Ambros. allgemeiner: quodvis pecc. gravissimum quod vix remittitur, Aug. dagegen (de corrept. et gratia c. 12 § 35): fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem, talis status animae in quo fides et amor et spes, in summa vita nova exstincta est — ex amore peccati — repudium gratiae — vitae. Rich. v. St. Vikt. tract. de differ. pecc. mort. et ven.: mortale est quod a quovis non potest committi 1. sine grandi corruptione sui, 2. sine gravi laesione proximi, 3. sine magno contemtu Dei. Cetera vero omnia videntur mihi venialia. In der röm. Theol. hat die Unterscheidung Bedeutung für den Beichtstuhl, u. ist dadurch verderbt: pecc. ven. u. mort. sind zwei genera von Sünden, wonach die Genugthuungen bestimmt werden. Thom. Aqu. l. c. qu. 88 a. 1. 2 (angeeignet von Bellarm. de amiss. grat. et stat. pecc. I, 3): etliche Sünden sind an sich ven., weil unbedeutender, nicht direkter Widerspruch gegen die Liebe zu Gott u. zum Nächsten u. dgl., wie z. B. ein verbum otiosum, während dieß zum pecc. mort. wird, wenn es verb. otiosum ad adulterium ist. Deßhalb ist für pecc. ven. nicht Buße nöthig. Gabr. Biel Sent. dist. 16 qu. 5 a. 2: ad remissionem peccati venialis non requiritur poenitentia proprie accepta, nec actualis, nec habitualis, nec sacramentalis, quia manens in veniali usque ad mortem non damnatur sed tandem salvabitur; remittitur autem veniale per satis-

Digitized by Google

passionem in purgatorio etc. In diesem Leben wird für das pecc. ven. Vergebung erlangt durch die Kommunion, das Weihwasser, Almosen, das Gebet des V. U. ꝛc. Ueber die Nothwendigk. der Beichte der Todsünden vgl. Trid. sess. XIV c. 5 de confessione. „Welche Sünden nun aber im Besonderen dem Objekte nach als schwere oder leichte anzusehen seien (pecc mortalia ex genere suo), ist nicht leicht zu bestimmen", Simar S. 181. Die evang. Antithese gegen jene Lehre u. ihre falsche quantitative Abschätzung: an sich ist keine Sünde veniale, sondern alle sind mortalia (nach Gerh.: mortifera), dagegen alle auch venialia, sofern wir veniam possumus impetrare per seriam poenitentiam; speziell aber kann diejenige Sünde als ven. bezeichnet werden, cuius veniam statim impetramus; dieß findet aber nur bei den Wiedergeborenen statt, quia persona levius peccans Deo per Christum reconciliata, peccata in sua carne habitantia probe agnoscit atque de iis serio dolet (Cotta zu Gerh. T. III p. 61 sq.); wogegen Bellarmin a. a. O. c. IX jede Beziehung dieser Unterscheidung auf die misericordia Dei oder den status renatorum verneint. Im Gegensatz dazu Gerh. 1. in non renatis nulla esse peccata venialia, sed omnia mortalia; 2. ven. pecc. esse talia non ex natura ipsius actus, sed ex conditione personae delinquentis, quae si est in Christo per fidem peccata infirmitatis teguntur; denn die pecc. ven. non ideo dicuntur venialia quod in se et ex se venia sint digna, sed quod Deus credentibus ea dimittat ac venia dignetur. Die röm. Lehre ist augenscheinlich eine äußerl. u. darum oberflächl. Würdigung nur des Faktums, weil eine mehr richterl. als sittl. Beurtheilung.

9. Die Sünde wider den heil. Geist. Liter.: bes. Jul. Müller II, 576—592 u. Lthrdt., Komp. d. Dogm. § 43. — Matth. 12, 31. Mark. 3, 29 an die Pharisäer, Luk. 12, 10 an die Jünger gerichtet; außerdem Hebr. 6, 6. 10, 26. 1 Joh. 5, 16. Vgl. Hofm., Schriftb. II, 2 S. 342 f. „Das Gemeinsame dieser u. jener andern Lästerung des heil. Geistes ist dieß, daß es beide Male das Göttliche, wie es als solches erfahren worden, also eben der Geist Gottes ist, welchem der Mensch seine Verneinung entgegensetzt, so daß er, mag er sich nun des Glaubens entledigen [Jünger Jesu] oder erwehren [Pharisäer], zu diesem Zweck mit über sich selbst klarem Widerspruch gegen das innerlich vernommene Zeugniß Gottes sich selbst zum Lügner macht. Die einzelne Sünde ist es nun freilich nicht, welche als Lästerung des h. Geistes schlechthin dem Gerichte überliefert, wohl aber ist es die in dem einzelnen Wort, der einzelnen That sich erzeigende Gesinnung. Wer dazu gekommen ist, sei es im Widerspruch gegen die Wahrheit, sei es in der Verleugnung derselben, daß er sein Gewissen gegen die entschlossene Lüge vertauscht hat, für den gibt es keine Möglichkeit der Buße mehr u. also auch keine Möglichkeit der Vergebung". Die Auffassungen der kirchl. Theol. sind sehr schwankend. Während Athan., Hilar., Ambros., Hieron., Chrysost. dem strikten Wortlaut nach darunter die durch Wort geschehene Lästerung des h. Geistes oder der Trinität ver-

Digitized by Google

stehen, dehnt es Aug. auf die entschiedene u. beharrliche Abweisung der göttl. Gnade überh. aus. Ep. ad Rom. expositio inchoata c. 14. c. 22. Sermo 71 de verbis Ev. Matth. 12. c. 13. De correctione donatistarum liber ad Bonif. seu Ep. 185 c. 11. Enchir. c. 83: perseverans durities, finalis impoenitentia. Die Scholast. statuiren gewöhnlich sechs species dieser Sünde: desperatio, praesumtio, impugnatio agnitae veritatis, invidentiae fraternae caritatis, impoenitentiae, obstinatio. Petr. Lomb. Sentent. II dist. 43. Thom. Aqu. II, 2 qu. 14 a. 1. 2. Simar S. 199. Aber unter dieser Mannigfaltigkeit entschwindet die Einheit. Unsere DD. betonen im Anschluß an Aug. das Moment des Beharrens. Gerh. XI, 24 § 109: pecc. in sp. s. est agnitae et in conscientia approbatae veritatis evangelicae destinato consilio facta abnegatio cum pertinaci impugnatione et voluntaria blasphemia conjuncta. Die Definition des Begriffs wird aber mehr das psychol. Wesen der Sünde selbst (vgl. oben Hofm.) zu betonen haben, mit welchem freilich die Beharrlichk. als Folge gegeben ist. — Dieses Aeußerste der Sünde aber ist bereits im Anfang der Sünde als Möglichkeit gesetzt u. offenbart so nur das Verhängnißvolle der Sünde überhaupt.

III. Der Stand des Gesetzes.

§ 23. Das Gesetz.

Schleiermacher, Ueber den Unterschied von Sittengesetz u. Naturgesetz. Berl. 1825. Köstlin, Studien über das Sittengesetz. Jahrbb. f. deutsche Theol. XIII (1868), 3. XIV, 1. 3. Palmer, Ueber das Gesetz u. das Erlaubte. Bemerkungen zu Köstlins Studien. A. a. O. XIV, 4. Weizsäcker, P. R.-E.² V, 148 ff.

Den Gegensatz zur Sünde und ihrem Gesetz bildet das moralische Gesetz.

1. Begriff des Gesetzes. תּוֹרָה von יָרָה Hiph. weisen, also Anweisung für das Verhalten; *νόμος* von *νέμειν* zutheilen, also bestimmte Ordnung; Gesetz von setzen, also das Festgesetzte. Aristot. Eth. Nicom. X, 9 das Gesetz ist *λόγος ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ* — mit Identif. des staatl. mit dem sittl. Gesetz. Von der Stoa auf das allgem. Naturgesetz zurückgeführt. Cic. De nat. deor. II, 31, 79: lex est recti praeceptio pravique depulsio. De legg. II, 5, 13: est lex justorum injustorumque distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam (stoisch), ad quam leges hominum deriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, de-

Digitized by Google

fendunt ac tuentur bonos. Im Gegensatz dazu weiß das christl. Bewußtsein das Gesetz als den Willen Gottes. So z. B. Mel. Loci XXI, 685: lex Dei est doctrina a Deo tradita praecipiens quales nos esse et quae facere, quae omittere oportet, et requirens perfectam obedientiam erga Deum (nicht bloß wie die philos. Moral eine disciplina civilis), ac pronuncians irasci Deum et punire aeterna morte non praestantes perfectam obedientiam. Die Naturrechtslehrer Pufendorf: decretum imperatoris, Thomas. iussum imperantis, d. h. Gottes gegenüber dem Menschen als seinem Unterthan, welches verpflichtet (obligatio). In der Schrift wird *νόμος* — abgesehen von dem rein form. u. allgem. Gebrauch, z. B. *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας* Röm. 7, 23. 25, *καὶ τοῦ θανάτου* 8, 2, so gut wie *ὁ νόμος τοῦ νοός* 7, 23 — wesentl. als *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ* verstanden Röm. 7, 22. 25. 8, 7; auch in s. altest. Gestalt die Regelung des gesammten menschl. Lebens in Bezug auf Gott. Daher im Unterschied vom antiken Sprachgebrauch singularisch *ὁ νόμος* als Ausdruck der gesammten u. einheitl. sittl. Norm. — Das Gesetz ist also die sittl. Idee in der Form der Forderung an den Willen. Diese sittl. Idee ist der — einheitliche — Wille Gottes über den Menschen, u. zwar wie er das gesammte persönl. Sein u. Verhalten des Menschen umfaßt.

2. Der Inhalt des Gesetzes ist demnach nicht bloß e. abstrakte sittl. Idee — der Vollkommenh. (Wolff u. s. w.), oder des Vernunftgebots (Kant), oder der Freiheit (Fichte) u. dgl. —, sondern der Wille Gottes über den Menschen, dessen Inhalt die auf der Gottesgemsch. beruhende Gottesgemäßheit des Menschen ist, somit die sittl. Harmonie mit Gott dem schlechthin Guten; an sich u. ursprünglich mit dem gottgeschaffenen Wesen des Menschen identisch, durch die Sünde aber zu der mit seiner Wirklichk. im Widerspruch u. ihr gegenüberstehenden Forderung geworden.

3. Die doppelte Form des Gesetzes. Da das Gesetz Ausdruck des Willens Gottes über den Menschen, also des gottgewollten Wesens des Menschen ist, so ist das Gesetz zunächst das mit dem Wesen des Menschen als sittlicher Persönlichk. gegebene, von welchem der Mensch ein mehr oder minder entsprechendes Bewußtsein hat: Röm. 2, 14 f. *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* u. s. w., die sogen. lex naturalis oder universalis, welche im konkreten Fall im Urtheil des Gewissens sich geltend macht; dann aber das dem Menschen in der Form der bestimmten Forderung äußerlich gegenüberstehende posit. Gesetz, u. zwar entweder das menschl., als mehr oder minder entsprechender Ausdruck jenes sittl. Bewußtseins, oder das geschichtl. geoffenbarte göttl. Gesetz, lex divina revelata. — Die Theologie der alten Kirche verband mit der Aussage der Schrift die Aufstellungen der Stoa u. nahm von hier das „natürliche Gesetz" als den ewig gültigen Inhalt des geoffb. Gesetzes herüber; z. B. Just. Dial. c. Tryph. 45. Tertull. (adv. Jud. 2?). Orig. zu Röm. 2, 8 ff. 3, 2 (de la Rue IV, 505 D). c. Cels. V, 37. App. Konstitt. I, 6. VI, 22. 23 (Lagarde p. 7, 1. 186, 11. 13). Aber der gesetzlich werdenden Kirche erschien

Digitized by Google

auch die neutest. Offenb. als Gesetz, wenn auch als Gesetz des Geistes oder der Freiheit (vgl. § 17, 3). Daher zählte man tria genera legum: in cordibus, Hebraeorum (quod peccati et mortis Paulus appellat) u. spiritus vitae etc. z. B. Faustus bei Aug. c. Faust. XIX (Opp. VIII, 223 b) u. Aug. selbst, oder: lex peccati et mortis, lex verborum od. operum, lex fidei od. spiritus (V, 503 b. 504 b), X, 63 b. 64 d. 67 f. 68 a, od. lex naturalis, in ratione hominis, in corde conscripta, u. lex conscripta, data per Mosen (Ep. 157. II, 416 f. in Ps. 57) IV, 404 a. b. in Ps. 118 sermo 26 IV, 1007 c. d. — Die mittelalterl. Scholastik hat dieß dann schematisirt (z. B. Bonav. Centiloqu. III, 33 sq.) u. systematisirt. Thom. Aqu. (Summa II, 1 qu. 1. Vgl. auch In duo praecepta caritatis etc. T. VIII, 1 sqq.): das Gesetz ist vierfach: aeterna, naturalis, humana, divina — aeterna: sof. es die divina ratio selbst ist; naturalis: die participatio legis aeternae in rationali creatura (oder lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum T. VIII, 1); humana: die particulares dispositiones, wie sie aus den allgem. Prinzipien der menschl. Vernunft hervorgehn; divina: e. Nothwendigk. außer der lex naturalis u. humana, weil der Mensch e. übernatürl. Ziel hat, welches über die Vernunft hinausgeht, weil das menschl. Urtheil ungewiß ist u. s. w. (quia lex naturae per legem concupiscentiae destructa erat T. VIII, 1). Diese lex div. aber ist lex vetus u. nova, jenes das Gesetz der Pädagogie, dieses der Vollkh., jenes der äußern Akte, dieses der innern Akte u. s. w. (jenes wirkt durch timor, dieses durch amor. Diese lex amoris ist das „verbum breviatum", welches „faciet dominus super terram" Röm. 9, 28!). So im Wesentl. noch heute in der röm. Theol. Hier ist die richtige Erkß. durch die Fassung des Evgl. als Gesetz verderbt. — Die Reform. stellt der röm. doctrina legis die Erkß. v. d. spezif. Unterschied v. Gesetz u. Evgl. gegenüber, im übrigen an jene Unterscheidungen sich anschließend. Mel. Loci (1521): legum aliae naturales sunt, aliae divinae, aliae humanae. Die lex natur. ist die eingeborene sententia communis, cui omnes homines pariter assentiuntur u. s. w. Die div. leges sind die in der Schrift niedergelegten: morales, judiciales, ceremoniales; die hum. die v. den Menschen festgesetzten civiles (C. R. XXI p. 116 sqq.). Aus jener scharfen Unterscheidung zw. Gesetz u. Evgl. erwuchs die höhere Würdigung des göttl. Gesetzes auch im A. T.: lex Dei est doctrina — requirens perfectam obedientiam erga Deum (XXI p. 388). Dieser Wille Gottes gibt sich uns th. innerlich kund, th. tritt er uns äußerlich positiv entgegen, spez. im Dekalog: hae cum sint aeterna regula mentis divinae, semper sonaverunt in ecclesia. So auch Chemn. Loci II, 20b u. die folgenden Dogmatiker.

Digitized by Google

§ 24. Das Gewissen.

Mosheim, Sittenl. der hl. Schrift III, 209 ff. Reinhard, Syst. der chr. Mor. I, 262 ff. Kant, Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre § 13 (WW. Rosenkranz, Bd. 9, 293 ff.). Stäudlin, Gesch. der L. v. Gewissen. Halle 1824. Marheineke, Syst. der theol. Moral 1847, 126 ff. Schlüter, De conscientiae moralis natura atque indole. Monast. 1851. Nägelsbach, Nachhom. Theol. Nbg. 1857. VI, 11 f. Schenkel, P. R.-E.[1] „Gewissen" 1856. V, 129—142. Passavant, Das Gewissen. 2. Aufl. 1857. Güder, Erörterungen über die L. v. Gew. nach d. Schr. Stud. u. Krit. 1857, 2. Lamers, Specimen ethico-theologicum de conscientia. Utrecht 1858. Schlottmann, Ueber den Begr. des Gew. D. Ztschr. f. chr. Wissensch. 1859 Nr. 13—15. Schenkel, Christl. Dogm. I. 1858 S. 135—155: „Das Gew. als relig. Organ". Philippi, Kirchl. Glbsl. III. 1859 S. 7 ff. v. Zezschwitz, Profangräcität u. s. w. 1859 S. 52 f. Kähler, Sententiarum quas de conscientia ediderunt theologi per ecclesiae secula florentes brevis enarratio. Halae 1860. Trendelenburg, Naturrecht 1860 § 39. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. 1860. Weber, Die L. v. Gew., mit bes. Absehn auf ihre Bedeutg. f. d. geistl. Praxis. Ztschr. f. Protest. u. K. (Erlangen) 1860, 8. Delitzsch, Bibl. Psychologie. 2. Aufl. Lpz. 1861 S. 95 ff. 133 ff. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud christianos usque ad medii aevi exitum. Berl. 1862. Derf., Ueber d. Begr. Gewissen in d. griech. Philos. Berl. 1872. Derf., Ueber den Begr. Gewissen in d. griech. Philos. 4. Glatz 1872. Luthardt, Die Lehre v. freien Willen. Lpz. 1863. S. 412 ff. 444 ff. Bilmar, Die L. v. Gewissen. Pastoraltheol. Blätter 1863, Heft 10—12 S. 193 ff. 241 ff. 234 ff. Wiederholt in der theol. Moral I, 65—119. Kähler, Die schriftgem. L. v. Gewissen. Vortr. Halle 1864; über Röm. 2, 14 ff. in Stud. u. Krit. 1874 S. 261 ff. Das Gewissen I, 1 Alterth. u. N. T. 1878. P.-R.-E.[2] V, 150 ff. Münkel, Neues Zeitblatt 1864 Nr. 40. 41. Hahn, Neuest. Theologie I. 1864 S. 466 ff. Auberlen, Die göttl. Offenb. 2. Bd. 1864 S. 25—61. Hengstenberg, Ev. K.-Z. 1865 Nr. 10. Frauenstädt, Das sittl. Leben 1866 S. 98—111. Linder, De vi ac ratione *συνειδήσεως* ex N. T. repetenda. 1866. Immer, Das gesunde u. das kranke Gew. Vortr. Bern 1866. Heman, Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbewußtf. Jahrbb. f. d. Theol. 1866, 3 S. 486—506. Rud. Hofmann, Die L. v. Gew. Lpz. 1866. Quaatz, De conscientiae apud Kantium notione. Hal. 1867. Jul. Müller, Die chr. L. v. d. Sünde. 5. Aufl. 1867. I. Schmid, Chr. Sittenl., v. Heller. 2. Aufl. 1867 § 22. Rothe, Theol. Eth. 1. Aufl. I § 147 S. 263—268. 2. Aufl. II. 1867 § 177 S. 18—29. Jahrbb. f. d. Theol. 1868, 4. Gaß, Die L. v. Gew. 1869. H. A. Koch, Das Gew. u. die öfftl. Meinung im Alterth. u. in d. Neuzeit. Berl. 1870. Beck, Bibl. Seelenlehre. 3. Aufl. 1871 § 22. Smeding, Gewetensleer. Utrecht 1873. v. Oettingen, Chr. Sittenl. Erl. 1873 S. 418 ff. Simar, Das Gew. u. d. Gewissensfreih. Zehn Vortr. 1874 (1 u. 2: Ursprung u. Wesen des Gew. 3—5: s. Autorität. 6—10: Gewiss.freih. u. s. w.). Wuttke, Chr. Sittenl. I. 3. Aufl. Lpz. 1874 S. 305—312. Ulrici, Gott u. Mensch. I, 2. 2. Aufl. Lpz. S. 366 ff. Kluge, Jahrbb. f. d. Theol. 1874, 1—3. Harleß, Chr. Ethik 8. Aufl. 1893 S. 49 ff. Hoppe, Das Gew. 1875. A. Ritschl, Ueber d. Gew. Vortr. 1876. Gust. Schulze, Ueber d. Widerstreit der Pflichten 1878 § 5. Kohlrabe, Kants Lehre v. Gew. hist.-krit. (Lpz. Dissert.) Gotha 1880. Frank, Syst. d. chr. Gewißh. I. 2. Aufl. Erl. 1884 S. 105 f.

Digitized by Google

Syst. d. chr. Wahrh. I. 3. Aufl. 1883 S. 512 ff. Welsch, Das Gew. im Zus.hang mit den Ideen des Rechts u. des Guten. Neust. a. d. H. 1881. Höhne, Kants Pelagsm. u. Nomism. Lpz. 1881. S. 108 f. Reiff, Das Gewissen. Heilbr. 1882 (Zeitfragen u. s. w. VII, 7). Ewald, De vocis *συνειδήσεως* apud scriptores N. T. vi ac potestate. Lpz. 1883. Fischer, Unterss. über Wesen u. s. w. Progr. Stettin 1883. Wernicke, Rel. des Gew. als Zukunftsideal. Berl. 1883. Rée, Die Entstehung des Gew. 1883. H. Sommer, Gewissen u. moderne Kultur. Berl. 1884. Simar, Die L. v. Wes. d. Gew. in d. Scholast. des 13. Jh. 1. Die Franziskanerschule. Freiburg 1885. Kittel, Sittl. Fragen. Stuttg. 1885 („Das Gewissen" S. 75—166). Weckesser, Zur L. v. Wesen des Gewissens. Bonn 1886. Dransfeld, Der Zus.hang des Wissens mit d. Gew. u. s. w. Halle 1887. Luthardt, Betr. über d. Gew. (Zur Ethik. Lpz. 1888 S. 1 ff.). W. Schmidt, Das Gew. Lpz. 1889 (376 S.). Mühlau, Die bibl. L. v. Gew. in Mitth. u. Nachr. f. d. ev. K. in Rußl. Dorp. 1889, Septbr. Appel, Die L. d. Scholast. v. d. Synteresis. Preisschr. Rost. 1891 (angez. von Nitzsch, Kiel, in d. Theol. Lit.zeitung 1891 Nr. 4). Wirthmüller in Wetzer u. Welters Kirchenlex. 2. Aufl. V, 564 ff.

Im Wesen der sittlichen Persönlichkeit des Menschen ist eine Beziehung zu Gott als der absoluten sittlichen Norm mitgesetzt, welche Beziehung je nach der konkreten sittlichen Welt, in welcher der Einzelne steht, diesem zu mehr oder minder entwickelten und gestalteten Bewußtsein kommt, und sich als ein über ihm stehendes und doch ihm einwohnendes Sollen geltend macht. Dieses sittliche Bewußtsein in seiner Aktivität, wie sie das Wollen und Thun des Menschen begleitet, nennen wir Gewissen. Auf Grund der thatsächlichen Norm, wie sie sich dem Menschen auf jenem geschichtlichen Wege bildet, äußert sich dieses stets begleitende Zeugniß in den Funktionen der Verpflichtung, der Beurtheilung und des inneren Urtheilsvollzugs. Zwar ist das Gewissen in Folge der sündigen Verderbung theils der Hemmung, theils der Irrung ausgesetzt, wird aber bei aller Hemmung nie völlig erstickt und ist auch, wo es irrt, auf Grund jenes Zusammenhangs mit Gott, vom Betreffenden als letzte Autorität anzuerkennen. Seine Wahrheit aber findet es — im Unterschied sowohl von der falschen subjektiven Befreiung moderner sogen. Gewissensfreiheit, als im Unterschied von der falschen Bindung durch die äußere Autorität der Kirche von Seiten Roms — in der ebenso bindenden wie befreienden Einigung mit der Offenbarung Gottes in Christo.

1. Die Thatsache des Gewissens in der Geschichte ist unabhängig vom Begriff u. Wort. Ihre erste Aeußerung schon Gen. 3, 3. 7. 10: „Gott hat gesagt: esset nicht davon" u. s. w., „sie wurden gewahr, daß sie nackend waren" u. s. w., „u. Adam versteckte sich" — u. „ich fürchtete mich" u. s. w. — die Grundlage stets sich wiederholender ähnlicher Vorgänge. — Das Gewissen macht sich geltend im antiken Heidenthum, bei Homer th. im nation. Bewußtsein v. Recht u. Unrecht, th. im Einzelgewissen, welches vom Unrechten abhält (*αἰσχύνεσθαι, σέβεσθαι*). Vgl. Nägelsb., Hom. Theol.

Digitized by Google

VI, 14. 15. Nachhom. Theol. VI, 11 f.); vor allem in der Form des Schuldbewußtſeins. So z. B. Aeſchylus in der Perſon des Oreſtes (Choephor. 1010 ff.); das böſe Gewiſſen der Athener b. Xenoph. h. gr. II, 2, 3 beſ. § 10; das gute der Spartaner Thukyd. VII, 18, 2. Das böſe Gewiſſen wird perſonif. in den Erinnyen u. im Rachegeiſt (als die *προσβολαὶ Ἐρινύων* Aeſch. Choeph. 283, als *μιάστωρ*, der den Befleckten verfolgt, als *ἀλάστωρ*, der die Miſſethat nicht vergißt, als *ἀλιτήριος*, der ſie heimſucht u. ſ. w.), nach Plato eine uralte Lehre, die Perſonif. der *μνήμη* (Legg. IX p. 865 D).[1] Beſonders in der Nähe des Todes wacht nach Plato Furcht u. Beſorgniß auf, u. die vorher verlachten Mythen über die Strafen der Unterwelt *στρέφουσιν τὴν ψυχήν* (Rep. I, 330 D). Auch Ariſtot. weiß von e. Pein der Schuld, die zum Selbſtmord treibt (Eth. Nic. IX, 4, 10 *μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσι*. 4, 8 *ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν — μισοῦσί τε καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς*). Vor allem iſt der Ausgang der alten Welt reich an Zeugniſſen des Schuldbewußtſ. u. der Gewiſſensangſt. Theokrit. 2, 38. Salluſt. Catil. 38. Cic. pro Rosc. Amer. 23, 65: qui tantum facinus commiserunt, non modo sine cura quiescere, sed ne spirare quidem sine metu possunt. 24, 66: videtisne quos nobis poetae tradiderunt patris ulciscendi causa supplicium de matre sumpsisse, cum praesertim deorum immortalium jussis atque oraculis id fecisse dicantur, tamen ut eos agitent Furiae neque consistere unquam patiantur, quod ne pii quidem sine scelere esse potuerunt? 67: sua quemque fraus et suus terror maxime vexat, suum quemque scelus agitat amentiaque afficit, suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent: Hae[c] sunt impiis assiduae domesticaeque Furiae, quae dies noctesque parentum poenas a conscelleratissimis filiis repetant. In Pison. 20, 46: hae sunt impiorum furiae, hae flammae, hae faces. Ebenſo de legg. I, 14. So ſchon Lucret. de rer. nat. 3, 1009 sqq. Seneca de ira III, 26 von der Folter der Reue ep. 40. Vgl. den Anfang von Tibers Brief an den röm. Senat bei Tac. Ann. VI, 6: Quid scribam vobis, patres conscripti, aut quomodo scribam, aut quid omnino non scribam hoc tempore, di me deaeque pejus perdant, quam perire me cotidie sentio, si scio. Adeo facinora atque flagitia sua ipsi quoque in supplicium verterant. — Quippe Tiberium non fortuna, non solitudines protegebant, quin tormenta pectoris suasque ipse poenas fateretur. Sueton von Neros, des Muttermörders, böſem Gewiſſen c. 35: neque — ferre potuit: saepe confessus, exagitari se materna specie, verberibusque Furiarum ac taedis ardentibus. Die krankhafte Gewiſſensangſt ſeiner Zeit ſchildert Plutarch *περὶ δεισιδαιμονίας*: „Der Arzt wird vom Kranken, der tröſtende Freund vom Betrübten fortgetrieben. Er ruft: Laß mich, o Menſch, den Verfluchten, den Göttern und Dämonen Verhaßten meine Strafe leiden". „Er opfert u.

1) Das bekannte Dämonium des Sokrates hat mit dem „Gewiſſen" nichts zu ſchaffen; ſondern iſt e. unm. innerer Inſtinkt in ihm für das Rathſame u. ſteht nicht in Beziehung zum Gegenſatz des Sittlichen u. Unſittlichen.

Digitized by Google

bebt; mit schwankender Stimme betet er, streut Weihrauch mit zitternden Händen." Im Zusammenhang mit dieser Steigerung der Gewissensbeunruhigung steht die Vermehrung der sühnenden Kulte jener Zeit, bes. die weite Verbreitung des Mithraskultus. Dagegen das Evang. u. seine Predigt vom guten Gewissen durch Chr., vgl. 1 Petr. 3, 20 *ἀγαθῆς συνειδήσεως ἐπερώτημα εἰς θεόν*. Die Zeit eines guten Gewissens. Aber die Betonung der guten Werke bringt neue Gewissensunruhe. Das M.-A. ist die Zeit wachsender Gewissensbeunruhigung. Bes. am Ausgang, im 15. Jh., im Zus.hang damit die gesteigerten Kulte dieser Zeit (vgl. Uhrdt., Gesch. d. chr. Ethik II, 6); „u. wenn man schon in alle Brüderschaft gab u. allenthalben eingeschrieben war, so hatte man doch im Gewissen keine Ruhe". Hier setzte nun die Reform. mit Luthers Predigt ein u. das evang. Bekenntniß ist voll vom Trost der anxiae, perterrefactae etc. conscientiae. Die Ref. beginnt, analog dem ersten Eintritt des Evang. in die Welt, eine neue Zeit des guten Gewissens u. damit des Gewissens überhaupt. — Der Hauptmangel u. Gefahr der Gegenwart ist der Nachlaß des Gewissens. — Eine reichhaltige Zus.stellung von Thatsachen u. Aeußerungen unter andern bei Rivinus, De conscientia. Lips. 1541.

2. Wort u. Begriff in der Antike (vgl. Jahnel, Kähler, Cremer). Erst in der Zeit der beginnenden Subjektiv. trat an die Stelle der obj. Mächte der früheren Zeit die Erkß. der inneren subj. Vorgänge u. bildete sich das entsprechende Wort dafür. Verwandt *σύνεσις* (Eurip. Or. 390 *ἡ σύνεσις ἡ ἐγκατοικοῦσα ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς* Polyb. 18, 26, 13) u. *μνήμη* Plat. Legg. IX, 865 D die *ξύμμαχος* des Mörders). *συνειδέναι τινί*: Augen- u. Ohrenzeugschaft (Xen. Mem. 2, 7, 1 *ἐρῶ δὲ καὶ ἐν τούτοις ἃ ξύνοιδα αὐτῷ*), davon Mitschuldiger conscius; aber auch — u. so gebräuchlich — *ἑαυτῷ* sein eigener Zeuge sein, sich bewußt sein (Plato Rep. 1, 331 A: *τῷ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι* etc.). Davon *τὸ συνειδός* das jedesmalige konkrete, zeugnißgebende Bewußtsein, speziell das Schuldbewußtsein, Demosth., Plutarch, Paus., bes. häufig bei Philo (De victim. 237, 42: *αὐτὸς ἑαυτοῦ γένηται κατήγορος, ἔνδον ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος*. De legg. spec. 2, 336, 27. 342, 13); auch bei den christl. Schriftstellern, z. B. Chrys., wohl als die klassischere Form; ident. damit, nur mehr bleibend gedacht *ἡ συνείδησις* (bei den späteren, Sap. 17, 10 *πονηρία συνεχομένη τῇ συνειδήσει*. Kohel. 10, 20 בְּדָּא so übers. *ὀρθή, ἀγαθή* = *μηδὲν ἑαυτῷ ἄτοπον, ἀδίκημα συνειδέναι*): das sittl. Bewußtsein, welches dem Subjekt Zeugniß gibt in Betreff seines Verhaltens, also nur als begleitendes, urtheilendes, dem Menschen mitgegeben als Wächter. Verwandt mit *μνήμη* d. i. das erinnerungsmäßige Bewußtsein um das Verhalten, u. mit *σύνεσις* d. i. die Einsicht in das Verhältniß dessen zur Verpflichtung. So wird das Subjekt selbst zum Zeugen, meist wider sich selbst, *μάρτυς, κατήγορος*, gemacht. Nicht auf dem Boden der Philos. (auch nicht der stoischen), sondern der Volksmoral erwachsen, als Ausdruck der innern sittl. Erfahrung. — Bei Eurip. Orest. 395 *τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος; ἡ σύνεσις ὅτι*

Digitized by Google

σύνοιδα δεινὸν εἰργασμένος. Diod. Sicul. 4, 65 *διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη*: das böſe Gewiſſen zerrüttet den Geiſt. Plato De rep. I, 330. 331. Iſokr.: Wenn du etwas Schmachvolles thateſt — wenn es auch andern verborgen bleiben ſollte, *σεαυτῷ συνειδήσεις.* Polyb. 18, 26 *οὐδεὶς γὰρ οὕτως οὔτε μάρτυς φοβερὸς, οὔτε κατήγορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις, ἡ ἐγκατοικοῦσα ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς.* Epiktet dissert. I, 14, 12: „Gott hat uns einem jeden einen Beſchützer (*ἐπίτροπος*) geſellt, unſern Schutzgeiſt (*δαίμονα*), u. hat uns ihm zur Bewachung übergeben; er ſchlummert nie u. nie läßt er ſich täuſchen; keinen beſſeren u. treueren Wächter gibt es —; nimmer ſeid ihr allein, ihr ſeids nicht; denn Gott iſt drinnen u. euer Schutzgeiſt iſt da". „Da wir Kinder waren, übergaben uns unſre Aeltern dem Erzieher —; als wir Männer wurden, übergab uns Gott *τῷ ἐμφύτῳ συνειδήσει* zur Hut. Dieſen Schutz dürfen wir nimmer verachten, ſonſt mißfallen wir Gott u. werden Widerſacher unſres eigenen Gewiſſens" (*τῷ ἰδίῳ συνειδότι ἐχθροί.* Epikt. Fragm. 97). — Eine überaus reichliche Verwendung hat das entſprechende conscientia (— zunächſt Mitwiſſen, dann reflexiv: mit ſich; ebenſo deutſch „Gewiſſen" d. h. Mitwiſſen, näml. mit ſich ſelbſt, d. h. Bewußtſein —) auf röm. Boden gefunden, auch hier überwiegend als anklagendes u. verurtheilendes; oftmals in Form eines Gerichtshofs dargeſtellt (vgl. das Sprichwort conscientia mille testes, Quint. orat. 5, 11, 41); beſ. am Ausgang beim Schwinden der göttl. Autoritäten als letzter Halt, vor allem bei Cicero, nach den Stoikern, z. B. De nat. deor. III, 35, 85 nisi et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus esset, qua sublata jacent omnia. Eine glänzende Stelle aus De Rep. III, 22, 33 von Lakt. Div. instit. VI, 8 aufbewahrt: est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. — Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur effugerit. Hier wird alſo das Gewiſſen identiſ. mit dem allgem. göttl. Naturgeſetz (*λόγος ἔμφυτος*) der Stoiker. Aehnl. De legg. II, 4 ratio recta summi Jovis. Ep. ad Attic. XIII, 20. Tusc. III, 1. Ebenſo Seneka (ſtoiſch pantheiſt.) Ep. 12 consc. mala turpiter factorum, bona bene factorum est memoria. 41, 2 sacer intra nos spiritus sedet. mala consc. etiam in solitudine anxia et sollicita est. observator, custos, — boni sensus. 43 consc. aliud agere non patitur. Wehe dem qui contemnit hunc testem. Fragm. 14: der custos perpetuus der Menſchen. Aber dieſe innere Norm des ſtoiſchen Logos, der Reflex der allgem. Vernunft, iſt e. abſtr. Größe von unbeſtimmter Allgemh.

Digitized by Google

3. Erst in Israel traf der sittl. Prozeß des Gewissens auf e. konkreten u. göttl. gewissen Inhalt des sittl. Bewußtseins. Das **A. T.** hat zwar die Thatsache (z. B. in den Bußpss. oder „David schlug das Herz" 2 Sam. 24, 10 od. die Schilderungen des feigen Herzens Lev. 26, 36. Deut. 28, 67. Prov. 28, 1 u. ähnl.), aber nicht e. bes. Wort; seine Stelle vertritt das allgemeinere לֵב. Denn im Unterschied v. Heidenth. ließ hier die obj. Autor. des göttl. Gesetzes u. des proph. Zeugnisses jene inneren Vorgänge nicht als etwas Selbständiges erscheinen u. zu selbständ. Anerkennung kommen (höchstens Kohel. 10, 20 מַדָּע). Erst die Chokmahrichtung mit ihrem Bestreben, die altteſt. Besonderheit als allgemeingültige Weisheit nachzuweisen, fand in jenem Gesetz für das sittl. Bewußtſ. den Zuſ.hang mit der Idee der allgem. sittl. Vernünftigk. des stoischen Logos. So redet Weish. 17, 10 in ihrer Schilderung der Gewissensangst von der *συνείδησις*, u. bes. bei Philo spielt *συνειδός* (so in der Regel) mit s. Wirksamk. als *ἔλεγχος* e. große Rolle im Anschluß an die altteſt. Weisheit u. den stoischen „Wächter" (*ἐπίτροπος*) u. s. w., aber in viel bestimmterer relig. Beziehung auf Gott, als es bei jener pantheist. Denkweise möglich war.

4. Das N. T. vollzieht die Syntheſe der subj. *συνείδησις* mit der obj. Gottesoffb. In Jesu Mund u. in den Evv. kommt, im Anschluß an das A. T., *συνείδησις* nicht vor; auch nicht im Ev. Joh. (ausgenommen Joh. 8, 9 in dem unechten Abschnitt), auch nicht in den joh. Schriften (1 Joh. 3, 19 f. dafür „Herz") — charakteristisch. Wohl aber beim Heidenapostel, Hebr.br. u. 1 Petr. (die sämmtl. Stellen sind 1 Kor. 8, 7 ff. 10, 25 ff. 2 Kor. 1, 12. 4, 2. 5, 11. Röm. 2, 15. 9, 1. 13, 5. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Tit. 1, 15. Ap.-G. 23, 1. 24, 16. Hebr. 9, 9. 14. 10, 2. 22. 13, 18. 1 Petr. 2, 19. 3, 16. 21). Paulus verwendet diesen sich ihm von der heidn. Umgebung u. ihrem Sprachgebrauch darbietenden Begriff zum Ausdruck für den mensch. psychol. Vorgang der sittl. Selbstbeurtheilung od. zu seiner Selbstrechtfertigung sich auf das sittl. Urtheil der Andern berufend 2 Kor. 4, 2. 5, 11, oder auf s. eigenes Ap.-G. 23, 1. 24, 16. Röm. 9, 1. 2 Kor. 1, 12, welches nicht e. bloß subjektives, sondern *ἐν πνεύμ. ἁγίῳ* ist; ferner als Ausdruck für die auf Grund des auch den Heiden einwohnenden Sittengesetzes sich vollziehende sittl. Selbstbeurtheilung Röm. 2, 15, oder der beurtheilenden Anerkennung der natürl. sittl. Ordnungen Röm. 13, 5 (gegenüber der Obrigkeit), oder der sittl. Selbstbeurtheilung der Christen (gegenüber den Götzenopfern) 1 Kor. 8, 7. 10. 12. 10, 25. 27. 28. 29. Je nachdem es ein anklagendes ist oder nicht, ist es *κεκαυτηριασμένη* 1 Tim. 4, 2, *μεμιασμένη* Tit. 1, 15, *πονηρά* Hebr. 10, 22 oder *ἀγαθή* 1 Tim. 1, 5. 19, *καλή* Ap.-G. 23, 1. Hebr. 13, 8, *καθαρά* 1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3, *ἀπρόσκοπος* Ap.-G. 24, 16. Von e. guten Gewissen im Sinn der Selbstbeurtheilung redet auch Hebr. 13, 18. 1 Petr. 3, 16. Diese Selbstbeurtheilung geschieht aber nicht vor einem bloß subj. Forum, sondern in Beziehung auf Gott; wie denn das Gewissen im N. T. eine *συνείδησις θεοῦ* 1 Petr. 2, 19 ist, u. sich somit auf das persönl., nicht blos sachl., Verhß. zu Gott

Digitized by Google

bezieht, unter welchem Gesichtspunkt der Hebr.brief den Unterschied der neutest. Gottesordnung von der alttest. charakterisirt, als Unterschied von *συνείδησις* u. *σάρξ* Hebr. 9, 9. Dieß sittl. Bewußtsein unsres persönl. Verhältnisses aber bedarf, weil durch das Bewußtsein der Sünde affizirt (*συνείδησις ἁμαρτιῶν* Hebr. 10, 2), einer Reinigung, um gut zu werden: durch das Sühneblut Christi Hebr. 9, 14 *τὸ αἷμα τοῦ Χοῦ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*; 10, 2. 22 *ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*; uns angeeignet in der Taufe, welche daher *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* ist 1 Petr. 3, 21. Damit bietet das Evang., was die Heidenwelt vergeblich suchte; u. zugl. in dem geschichtl. vermittelten Verhß. zu Gott in Christo dem Gewissen einen Anhalt u. Sicherheit, wie ihn die philos. Abstraktion der allgem. Vernünftigk. im *λόγος* nicht bot, u. auch die dem Menschen als solchem innerlich einwohnende Forderung gottgemäßen Handelns — die sittl. Autonomie — Röm. 2, 15 *ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* nur schwach ersetzt.

5. Die alte Kirche. Wie das N. T. u. speziell Paulus nicht e. eigene Lehre v. Gewissen aufstellte, sondern Begriff u. Thatsache nur herübernahm u. sie durch die Verknüpfung mit dem neutest. Heil in das rechte Licht stellte, so hat sich auch die alte Kirche ähnlich dazu gestellt, u. so denn auch wenig Anlaß gehabt, davon zu sprechen, wenngleich ihre ganze Stellung der röm. Staatsautorität gegenüber thatsächlich eine eminente Gewissensstellung war, und so zum ersten Mal in der Welt, wenn auch nicht mit diesem Wort, die Gewissensfreiheit zur Geltung brachte. Aber wenn die Antike im Gewissen einen subj. Anhalt der sittl. Beurtheilung u. Gewißheit gegenüber den wankenden obj. Mächten gefunden hatte, so beruhte für die Glieder der Kirche aller Anhalt u. Gewißheit gerade auf der obj. göttl. Offb. in Christo u. ihrer inneren Aneignung u. Vergewisserung im heil. Geist, so daß es dem Christen nicht in den Sinn kommen konnte, von diesen göttlichen sittl. Mächten das Gewissen zu isoliren u. als Stützpunkt zur Orientirung im sittl. Leben zu gebrauchen. So wird bes. am Anfang verhältnißmäßig nur selten von Wort u. Sache Gebrauch gemacht. Klem. Alex. redet von *εὐσυνειδησία* (Str. 6, 4) u. *εὐσυνείδητος* (7, 7). Orig. (zu Röm. 2, 15. IV p. 486) in Uebereinst. mit der späteren Stoa ipse spiritus velut paedagogus, ut eam (animam) de melioribus moneat, vel de culpis castiget et arguat; Basil. als *τὸ κριτήριον φυσικόν, ὃ ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς* (II p. 106), nach Methodius ist es das *ἄφθαρτον πνεῦμα* Gottes selbst, welches in allen ist und *καταγινώσκει τῆς ψυχῆς ἁμαρτανούσης* (Opp. p. 118). Daneben geht die Lehre der alten Kirche her, daß das Sittengesetz, u. dieses nun statt der stoischen Allgemeinh. im konkreten Inhalt des Dekalogs gefaßt, dem Menschen eingeboren u. von Christus nur erneuert sei, woraus dann die semipelag. Neigung der griech. Theologie zugl. e. natürl. Anlage, Trieb u. Kraft (Basil. II, 336 *ῥοπὴ καὶ δύναμις*) zur Beobachtung der Gebote Gottes, also zum Guten machte. Ausgiebigen Gebrauch machte Chrysost.

Digitized by Google

im Zus.hang seiner moralisirenden Ermahnungen vom Gewissen (fast ausschließlich *συνειδός*), u. zwar nicht bloß im Sinn des *κατήγορος ἀδιάλειπτος* u. *ἀδέκαστος* (unbestochen) *δικαστής*, sondern auch als anerschaffenen Lehrers u. Gesetzgebers: *ἀρκοῦντα διδάσκαλον* (IV, 522) u. *νόμον* (V, 486) *τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ ἐγκείμενον* (IV, 512), wodurch der Mensch *αὐτοδίδακτος* (ad popul. Antioch. hom. 12. II, 127—130) ist, so daß also hier jene zwei Linien des innern Gerichtshofs u. der innern Gesetzgebung im Begriff des Gewissens zusammengehen. Im Abdld. steht neben der beurtheilenden conscientia das innere sittl. Naturgesetz (Ambros., Aug., Hieron.), scriptum in tabulis — in cordibus, identisch gefaßt mit dem mosaischen Sittengesetz. Das M.-A. faßt in Abäl.s nosce te ipsum c. 13. 14 das Gewissen als Pflichtbewußtsein, während man jenes innere göttl. Gesetz nach Hieron. in Ezech. (V p. 9 f.) als *συντήρησις* (synderesis)[1] bezeichnete, u. als e. potentia (Alb. d. Gr.), habitus (Thom. Aqu.) faßte, zu welcher, als der major, im Syllogism. die consc. = actus sich als minor verhält: actus quo scientiam nostram ad ea quae agimus applicamus. Hierin liegt daher die Möglichk. eines Irrthums (consc. erronea), wodurch das Bedürfniß der kirchl. Leitung gegeben ist, welcher die Summen casuum conscientiae dienen sollten. Ein böses Gewissen ist die Hölle, ein gutes das Paradies, variis arboribus, bonorum operum consita, während jenes durch contritio, confessio, satisf. gut zu machen. Da hat denn die Kasuistik weiten Spielraum, u. die Gewissensunruhe vielfachen Anlaß. Der Ausgang des M.-A. ist eine Zeit weitverbreiteter Gewissensbeunruhigung.

6. Die Kirche der Reformation. Während für die Renaissance das Gewissen keine Rolle spielte, ist die Reform. aus der Angst des Gewissens geboren, u. ihre Lehre will der rechte Trost der Gewissen sein. Aug. 12. 20: tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest. Olim vexabantur conscientiae doctrina operum etc. Bes. häufig redet die Apol. von der consolatio der Gewissen: II de justif. 63, 21. 66, 37. 70, 60. 78, 85. 82, 118. III de dilect. et impl. leg. 89, 35. 98, 83. 100, 96. 119, 164. 124, 180. 182. 128, 198. 140, 261. V de poenit. 161, 2. 178, 88. 179, 90 u. s. w. Art. Smalc. 349, 44. Luther aber ist in seinem Wirken von s. Gewissen gedrungen worden, d. h. vom verpflichtenden inneren Zeugniß der erkannten göttl. Wahrheit, u. so kommt er oft auf dieß innere Zeugniß zu sprechen (vgl. Th. Harnack, Luthers Theol. I. Erl. 1862. S. 530 ff.). Denn das Gewissen ist ihm — mit herkömml. Berufung auf 1 Kor. 2, 11 — das innere Zeugniß u. Urtheil über unser sittl. Verhß. u. Verhalten, „welches am besten fühlt, was recht u. unrecht sei" 55, 107, u. „ist vor Gott kein größer Zeugniß denn das Gewissen" 7, 95, u. zwar betrifft es die Sachen, da man mit Gott zu thun hat, u. die vom äußeren

1) Vgl. hierüber Gaß a. a. O. S. 43 f. 216 f. Nach Frdr. Nitzsch, Jahrbb. f. d. Theol. 1879, 3 ist es e. Schreibfehler für *συνείδησις* (mit Berufung auf die ganz ähnl. Stelle b. Greg. v. Naz. I p. 870) — was allerdings die einfachste Lösung der Frage wäre.

Digitized by Google

Rechtsgebiet wohl zu scheiden sind 11, 327, u. diesem vorgehn, „denn das Recht ist ein zeitlich Ding, das zuletzt aufhören muß; aber das Gewissen ist ein ewig Ding, das nimmermehr stirbt". „Wo man nun beiden nicht zugleich helfen kann, da helfe man dem Gewissen u. enthelfe dem Rechte" 21, 152. Jenes Zeugniß aber wird abgelegt auf Grund des Gesetzes Gottes, welches „in jedermanns Herz geschrieben ist" nach Röm. 2, 15; „wiewohl der Teufel die Herzen so verblendet u. besitzt, daß sie solch Gesetz nicht allzeit fühlen" 29, 156. Als solches Zeugniß nun offenbart es uns unsre Sünde u. Gottes Zorn u. s. w. 13, 114 u. ö. Da gilt es denn dem gegenüber, daß wir im Glauben durch die lautere Gnade Gottes in Christo, in Wort u. Sakram., uns trösten lassen, um e. gutes u. fröhliches Gew. zu erlangen 7, 99 f. 11, 228 f. 19, 189 f. 52, 15 u. ö. Wir sollen aber dem Gew. nicht einen andern Inhalt — Menschengebote als Gottesgebote — unterschieben u. so falsch Gewissen machen 14, 128. 30, 406 f. Davon das Gewissen zu lösen u. durch die Bindung an die Gottesoffenb. frei zu machen, war Luthers Beruf u. That. Davon abgesehen war s. L. v. Gew. im Grunde die überkommene, nur ohne die scholast. Form. Melchth. aber schloß sich enger auch an diese in seinen Lehrausführungen an (Herrlinger, Die Theol. Mel.s. Gotha 1879, S. 220 f. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 42). Consc. ist ihm e. syllogismus practicus, in welchem die lex (sive verbum Dei) die major bildet, die minor u. conclusio aber sunt applicatio approbans recte factum vel condemnans delictum, quam applicationem in corde sequitur laetitia et condemnationem dolor. Jene lex (naturalis), notitia legis, quae nobiscum nascitur = *συντήρησις*, ist der, freilich verdunkelte, Rest des göttl. Ebenbildes, die *κοιναὶ ἔννοιαι καὶ προλήψεις* der Philosophen (De anima C. R. XIII, 146. Loci C. R. XXI, 398 sq. 669. 673—686). Auf dieser Bahn bewegt sich z. B. auch Rivius De conscientia ll. III. Lips. 1541. Die synteresis (naturalis habitus) bildet den Obersatz im Syllogism., die consc. selbst im engeren Sinn den Schluß. Während die lex naturae nicht irren kann, gilt das Gegentheil vom Gewissen in diesem Sinn. Aehnl. Flacius in s. Clavis. Er bestimmt darnach den verschiedenen Gebrauch des Worts in der Schrift, entw. für das geistige Urtheilsvermögen überhaupt (ipsa vis hoc modo ratiocinandi), so daß das Wort ferme convenit cum anima rationali, oder für den gesammten Syllogism. selbst, oder für den Obersatz, oder den Untersatz oder die Folgerung. Jede dieser Möglichkeiten belegt er mit Schriftstellen. Calvin dagegen Inst. III, 19, 15 bleibt mehr bei der Zeugenthätigkeit stehen. Im Gewissen besitzt der Mensch sensum divini judicii quasi sibi adjunctum „consc. mille testes". Durch Christus bekommen wir dann e. gutes Gewissen. Das Gewissen bindet unbedingt an das göttl. Gesetz. Aber IV, 10, 1 menschl. Autorität, auch kirchl., darf die Gewissen nicht binden; ihr gegenüber gilt die libertas christiana.

7. Das orthodoxe Zeitalter. Während die Stellung Luthers die Stimmung u. den Ton der Freudigk. zur bezeichnenden Folge hatte, ein gutes Gewissen gegen Gott u. die Welt, gegenüber der früheren Gedrückt-

Digitized by Google

heit u. Aengstlichkeit, setzte sich diese in der röm. Gebundenheit der Gewissen an innere u. äußere (kirchl.) Autoritäten fort, die zur Gewissensverwirrung führte u. im Probabilism. mündete. Auf reform. Seite zeigt sich einers. Anschluß an die Scholastik, andrers. e. gesetzl. Zug. So in Danäus Eth. christ. (ll. III 1577) fol. 19: der intellectus hins. des Sittl. u. Heiligen dicitur *συντήρ.*, quia conservat notitias generales primae illius justitiae quae a Deo insculpta fuerat primi hominis menti et rerum honestarum et turpium differentias earumque certas regulas, quas nobis restare dominus ipse voluit, ut reddamur, dum male agimus, inexcusabiles. Quum idem animus noster in singulis rebus et actionibus idem definit, redditque nobis ipsis testimonium, hoc bene vel male agi, appellatur *συνείδησις* i. e. consc., quia conscios nos esse arguit eius turpitudinis vel honestatis, quae in nostris actionibus inest. fol. 75ᵃ v. Dekalog: lex illa coelestis verissima nostrae conscientiae stabiliendae et dirigendae norma, lex, liber, doctrina et institutio (a. a. O. S. 101). Wogegen in der luth. Theologie im Wesentl. die Linien Melchth.s weiter geführt wurden. In Uebereinst. mit der Konk.formel II sol. decl. (p. 651, 9), daß die natürl. Vernunft particulam aliquam legis tenet, vertreten die DD. die Lehre v. d. notitia insita. Gerh. I, 93: reliquiae quaedam et scintillulae etc. III, 42 eas referimus ad librum naturae internum, ad quem etiam pertinet liber *συνειδήσεως* internum conscientiae testimonium, quod Scholastici vocant synteresin; nam ex principiis nobiscum natis practicus ille syllogismus in corde cuiusvis hominis oritur etc. Zu diesem angeborenen Besitz kommt dann die notitia acquisita hinzu. Ebenso Quenst. (IV, 1, 1 th. 6) mit Erinnerung an die Stoa u. an M. Aurel. J. A. Osiander theol. mor. 1678 I, 257. Calixt Expos. ad Rom. 2, 15. Dürr Institt. eth. (philos. Moral) Altd. 1665 p. 12 sqq. 58 sq. 96 sq.: consc. wird in dreifachem Sinn genommen, 1. als lex naturae, principia practica universalia, *συντήρησις*; 2. als die inneren Akte der *φρόνησις*, fordernd, verpflichtend, antreibend; 3. als das nachfolgende Urtheil — also der innere Syllogism. — Aehnl. Budd. eingehend u. auf lange hinaus maßgebend. Darnach bestimmte sich im Unterschied v. d. röm. Kasuistik u. ihrer Gewissensleitung die Gewissensberathung der evang. Kasuistik schon b. Luther (bes. in s. Briefen, vgl. Lthdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 221 ff.), dann bei den Kasuisten Balduin, in Dedekenns Thesaurus u. s. w. Während dort die Frage dem noch Verstatteten gilt, so hier dem Wohlgefallen Gottes, quid Deo placeat, der Bewahrung des durch die Erlösungsgnade gewonnenen guten Gewissens (vgl. a. a. O. S. 228). — Auf das Gewissen als alleinige Autor. wollte Matth. Knutsen m. s. Lehre u. (angebl.) Sekte der „Gewissener (conscientiarii) alles gründen, aber auch damit Unsittlichk. rechtfertigen (gegen ihn Musäus im Namen der Univ. Jena 1674), ist aber mit diesem Naturalism. bald verklungen.

8. Die Uebergangszeit. Die pietist. Ethik hat zunächst die orthod. scholast. Bestimmungen festgehalten, nur z. B. bei Joach. Lange,

Digitized by Google

† 1744 (Oeconomia salutis evglca. 1728 u. ö.) die Synter. in das Gewissen mit hereingenommen: consc. est principium normativum, quod hominis actiones ita dirigit, ut dato de illis testimonio animum eius vel tranquillet vel inquietet. Seine Form ist 1. vorschreibend, ubi consc. est instar lucis et legis, 2. Zeugniß gebend, 3. richtend. Daraus ergeben sich 1. hinsl. der Norm: das richtige, irrende, zweifelnde; 2. der Vorgänge: das gute, böse, skrupulöse; 3. des Zustands: das schlafende, zarte, laxe, leichtsinnige. Aehnl. Rambach, † 1735, christl. Sittenl. — Damit bereitete sich e. Uebergang zur natürl. Moral vor, wie sie Christ. Wolff[1] (Vernünft. Gedanken v. des Menschen Thun u. Lassen 1720 u. ö.) vertrat, mit der Defin. v. Gew.: „das Urtheil — also des Verstandes — v. unsern Handlungen, ob sie gut oder böse sind" u. einem ausführl. Schema dess. (vgl. a. a. O. S. 374), sachlich wiederholt v. Baumgarten: „jemandes Urtheil v. d. Verhß. seiner Handlungen zum Gesetz"; gewissenhaft: „Fertigk. zum allgem. Gebrauch des Gewissens" (a. a. O. S. 382); Stapfer, † 1775 (Sittenl. in 6 Thln.): Gesetzgeber (oder so, daß es „vielmehr dem Menschen das schon gegebene Gesetz vorhält"), Zeuge, Richter. — Unabhängig von Wolff sehr eingehend Mosheim, † 1755 („Sittenl. d. heil. Schr." 9 Bde. III § 8—10 S. 209—272): nicht bloß der Akt oder die Fertigk., sondern auch der Wille der Beurtheilung unsrer Handlungen; aber „in den Wiedergeb. e. durch die Gnade gewirkter aufrichtiger Wille, nichts Wichtiges ohne vorhergehende Prüfung, ob u. wieweit es nach dem Gesetz erlaubt sei, zu unternehmen" u. s. w. Als „das Gefühl vom moralisch Guten oder Bösen" u. als „Grundtrieb im menschl. Willen" bezeichnet es der „altgläubige Lutheraner" Crusius in Leipz., nur daß er dabei das natürl. Verderben im Verstand u. Willen voll anerkennt (vgl. a. a. O. S. 410).

9. Die Bedeutung des Gewissens für die allgem. sittliche Denkweise repräsentirt vor allem Shakespeare, dessen dramat. Kraft wesentl. hierin beruhe. Vgl. z. B. schon in dem Selbstgespräch Lancelot Gobbe's im Kaufm. v. Venedig II, 2), wo er als Warner auftritt (Lear IV, 4): das Gewissen „macht zur Memme" (Rich. III. I, 4), macht uns den Tod scheuen (Hamlet II, 3). Wie das Gewissen sein Kläger- u. Richteramt vollzieht, zeigt die Hamlettragödie (III, 3). Macbeth ist ein ergreifendes Zeugniß von der Macht des Gewissens. Vor allem aber ist Richard III. die erschütterndste Tragödie vom Gewissen (bes. V, 3) u. s. w. — Dagegen hat der spätere Deism. durch die Loslösung des sittl. Bewußtseins v. den Mächten der Gesch., u. bes. die französ. Aufklärung mit ihrem subj. Naturalism. (seit Rousseau) die Gültigk. des Sittengesetzes u. die objektive Sittlichk. erschüttert. Dem unsittl. Subjektivism. (des Eudämonism.) trat in Kant der sittl. ernste Subjektivism. gegenüber.

1) Der übrigens durch s. Bildung des Wortes „Bewußtsein" die Beschränkung des Wortes Gewissen auf das spez. sittl. Gebiet begründete u. so unsrer Sprache im Unterschied von den romanischen u. s. w. den Vortheil der beiden Worte u. Begriffe „Gew." u. „Bewußtsl." zu Wege brachte.

Digitized by Google

10. Seit Kant. Kants[1] Berufung auf das Gewissen mit s. kategor. Imperativ, aber im Sinn der Unabhängigk. der Sittlichk. v. d. Religion. Das Gewissen ist ihm „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft" (X, 225), „die in jedem Falle eines Gesetzes dem Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende prakt. Vernunft" (IX, 248), „das Bewußtsein eines innern Gerichtshofs im Menschen" (IX, 293), allerdings mit der „Vorstellung des Sittengesetzes als des Willens Gottes". „Jeder Mensch als sittl. Wesen hat ein solches ursprünglich in sich" (XII, 6). Vgl. auch s. berühmtes Wort am Schluß seiner Kritik der prakt. Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung u. Ehrfurcht, je öfter u. anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir". Hier wird das Gewissen auf sich selbst gestellt u. verabsolutirt, ind. es zugl. für die folg. Zeit zur Herrschaft erhoben u. der unvergleichl. Werth des Sittlichen geltend gemacht u. gesichert wird. Auch diej., welche die Kantsche Moral in ihrer Strenge ablehnten, wie Platner, Reinhard, Tittmann, Ammon u. a., u. aus dem Gewissen nur „e. moral. Gefühl", e. Empfindung v. Recht u. Unrecht u. dgl. machten (vgl. Lthrdt., a. a. O. 509. 514. 525), konnten sich doch dem Einfluß Kants nicht entziehen u. s. Wirkung nicht hindern. Fichtes „unm. Bewußtsein unsrer bestimmten Pflicht" (a. a. O. 559) bildet den Uebergang zur Betonung der obj. Sittlichk. bei Hegel. Diesem ist das Gew. (Rechtsphilos. S. 180) die „tiefste innerliche Einsamk. mit sich, wo alles Aeußerl. u. alle Beschränkth. verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenh. in sich selbst", „die Gesinnung, das, was an u. für sich gut ist, zu wollen", wenn ihm auch „die Moralität, wozu das Gewissen gehört, als die subj. Seite zurücktritt hinter die Sittlichk.", als das Objektive, das sich ihm im „Staat" darstellt, welcher als „das obj. Gewissen" bezeichnet u. apotheosirt wird, z. B. von Marhein. (Moral 1847, dessen Abschn. über das Gewissen S. 126 ff. übrigens vieles Vortreffliche enthält). Aber das hängt mit dem berechtigten Streben der hegelschen Philos. zus., über das bloß Subjektive hinaus zu kommen zur „obj. Vernunft", so daß die Wahrh. des Subjektiven nur im Einklang mit diesem Objektiven besteht. Während für die röm. Kirche diese obj. Wirklichk. in der (äußern) Kirche u. ihrer Autorität gegeben ist, an welche das Gewissen des Einzelnen gebunden ist u. keine eigene Berechtigung hat, knüpft Herbart wieder an Kant u. seine Betonung des bloß Formellen an u. macht aus dem Gewissen e. moral. Urtheil der Billigung oder Mißbilligung ohne einwohnendes Gesetz, ein Geschmacksurtheil in allen prakt. Beziehungen. Dagegen zeigt die theist. u. e. Einigung mit dem Christth. anstrebende Philos. z. B. eines Chalybäus (Spekul. Eth. I, 224) u. K. Ph. Fischer (Spekul. Eth. 1851 S. 77: „Die Norm u. das Kriterium der moral. Selbstentscheidung") Hegels Einfluß. Wenn bei Schleierm. u. s. Geg.satz

1) Quaats, De conscientiae apud Kantium notione. Hal. 1867.

Digitized by Google

zu Kant wie zu Hegel das Gew. zurücktritt, so hat nicht nur bereits Matth. Claudius es als die Hauptfrage erklärt, wie wir zu e. guten Gew. kommen, u. damit auf den Weg Pauli u. Luthers gewiesen (Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 515), sond. die kirchl. Ethik hat v. da aus auch die Lehre v. Gew. wissensch. zurechtgestellt, während die röm. Erneuerung der jesuit. Moral (z. B. bei Gury, Lehmkuhl) auch den Probabilism. u. s. Gewissensunsicherh. erneuerte u. durch äußere Autoritätsbindung zu ersetzen suchte. Dagegen hat die neuere philos. Ethik vielfach den darwinist. Evolutionism. oder den Empirism. auch auf das Gebiet des Sittlichen übertragen u. das Gewissen etwa zu einem Ergebniß ererbter gesellschaftlicher Einwirkung (Laas), zur Entwickelung des Instinkts u. Triebes zur prakt. Vernunft (Höffding), die Moralgesetze zu Naturgesetzen u. das Gewissen zum „Bewußtsein v. d. Sitte" (Paulsen) gemacht, die Sittlichk. als Ergebniß der Entwickelung von Sitte, Verkehrs- u. Gesellschaftsformen, religiösen Vorstellungen u. s. w. (Wundt) erklärt. Aber gegen jene Naturalisirung des Sittlichen wird Kant immer im Rechte bleiben. Darüber hat sich auch, wenigstens im Allgem., e. zieml. weitverbreitetes Einverständniß gebildet. Lotzes letztes Wort galt dem Gewissen („Die Prinzipien der Ethik" in „Nord u. Süd" 21, 339 ff., nach s. Tode veröfftl.): am Gewissen hängt die Welt der Werthe, der moral. Weltordnung. Volkelt (Erfahrung u. Denken 1886 S. 507): „Unausweichlich entspringt mir im Bewußtsein des Sollens die Gewißh., daß das Gute nicht nur e. psychologisch u. gesellschaftlich wohlbegründetes Phänomen, sondern zugl. e. metaphys. Potenz ist; daß die Werthe nicht nur relat. Schätzungsweisen der Menschen sind, sond. daß es innere, an sich seiende Werthe gibt, und daß die Welt auf e. Reich innerer Werthe angelegt ist u. in ihm ihre Bestimmung findet". „Wenn das Moralische nichts als e. psychisch-soziales Produkt ist, wie sollte ihm da der Anspruch auf obj. Gültigkeit zukommen?" (S. 514). Sommer (Gewissen u. moderne Kultur. Berl. 1884): „Das Bewußtsein einer sittlichen Lebensbestimmung bildet als charakteristischer Inhalt der Gewissensthatsache den spezif. Kern des wahren Menschenwesens überhaupt." Das Prinzip des Sollens, welches uns im Gew. rücksichtslos zwingt, geht also hervor aus e. Weltsein, das zwar über uns steht — sonst könnte es nicht als zwingende Macht an uns herantreten —, zugl. aber auch in unserem eigensten Wesenskern sich findet — sonst könnten wir uns nicht dadurch verpflichtet fühlen. — Aehnl. ist auch W. Schmidt (Das Gew. Lpz. 1889): das Gew. als sittl. relig. Zentralinstanz gegenüber der Ritschl-Kaftanschen Leugnung des angeborenen d. h. zu den sittl. Anlagen des Menschen gehörigen Char.s des Gew.s, so daß wir es nicht mit Ritschl (a. a. O.) mit Ausschluß des „Naturgrunds" bloß als „etwas im Gemeinschaftsleben erworbenes" (S. 20), also bloß zu e. Produkt der Erziehung machen werden (z. B. S. 9), wenn wir auch dies., d. h. die Einwirkung der sittl. Gemeinschaft (mit Vilmar) fordern.

11. Der obj. u. der subj. Faktor des Gewissens. Das Gew.

Digitized by Google

ist also weder bloß etwas Obj. u. Göttl.: „die Stimme Gottes" selbst im Menschen (die gewöhnl. Defin., vgl. Goethe, Iphig. „ganz leise spricht e. Gott in unsrer Brust"), denn sonst wäre es nicht verschieden u. dem Irrthum ausgesetzt; noch bloß etwas Subj. u. Menschliches: bloß anerzogen u. eingebildet u. dgl.; denn sonst hätte es nicht absol. Autorität. Es hat e. obj. Seite: die Beziehung der gottesabbildl. sittl. Persönlichk. des Menschen zu Gott als seinem Urbild u. höchsten Norm, wie es sich dem Menschen durch die Einwohnung des Geistes Gottes lebendig bezeugt, bildet das zu Grunde liegende innere Gesetz des sittl. Bewußtseins (γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις). Nicht ohne weiteres ident. mit dem Dekalog (altkirchl. Ansicht), sondern nur mit der Grundforderung der Gottgemäßheit; aber auch nicht ein Gesetz der autonomen Vernunft (Kant); denn es ruht in unsrer Gebundenheit an Gott. Auch nicht ein bloßes Produkt der (kirchl. od. bürgerl.) Gesellschaft; denn es kann sich auch in Gegensatz dazu stellen (das erste Christenth. u. die Reform.); wohl aber nur sich entwickelnd innerhalb der sittl. Gemeinschaft (göttl. u. menschl.), so daß es sich v. da aus mit konkretem Inhalt erfüllt. Demnach ist die richtige Geltendmachung der Gewissensfreiheit (altchristl., reformat.) gegen äußere Autoritäten Aeußerung einer inneren Gebundenh. des Gewissens durch e. höhere (göttl.) Autor., die sich als solche innerl. legitimirt hat. — Nach der subj. Seite ist das Gew. (das Gew. im engeren Sinn) das Wissen od. Bewußtsein um diese, im (schöpfungs- u. erlösungsmäßigen) Verhß. zu Gott beruhende sittl. Gebundenh. an Gott u. an die in ihm begründete Welt des Sittlichen, und zwar ein Zeugniß gebendes Bewußtsein, welches alles Thun des Menschen begleitet, nach der sittl. Norm beurtheilt u. dieses Urtheil innerlich entsprechend geltend macht.

12. Die Funktionen des Gewissens u. ihre Trübungen durch die Sünde. Die Gewissensäußerungen gehen th. dem innern u. äußern Verhalten voran (consc. antecedens), antreibend od. zurückhaltend; th. folgen sie ihm nach (consc. consequens), anerkennend od. strafend, u. bestimmen so die Zuständlichk. des Gew. (consc. bona, d. h. boni, mala, d. h. mali). — Durch die Sünde ist das Gew. Irrungen u. Störungen ausgesetzt th. hinsichtl. des Maßstabes (ignorantia juris) oder der That (ignor. facti); daher die Eintheilung in consc. vera (certa od. probabilis), falsa, u. zwischen beiden: dubia; th. hinsichtl. der Beziehung des Einzelnen auf jenen Maßstab, u. zwar in Betreff der Grenzen oder der Aktivität: laxes od. skrupulöses; leichtsinniges, träges (schlafendes), todtes. — Aber auch das irrende Gewissen ist die Beziehung auf einen (auch nur vermeintl.) höchsten Maßstab, also verpflichtend, u. demnach alles, was wider das Gewissen geschieht, wenn auch viell. objektiv richtig, so doch subjektiv Sünde (vgl. Röm. 14, 23. Außerdem Luk. 6, 4 Zusatz D). — Daher fordert es Weisung durch das obj. pos. Gesetz. — Zur Liter. vgl. noch: Eisenhans, Wesen u. Entstehung des Gewissens. Eine Psychologie der Ethik. Lpz. 1894 (234 SS.).

Digitized by Google

§ 25. Das positive menschliche Gesetz.

Das positive menschliche Gesetz, in welchem sich mehr oder minder der Inhalt des nationalen sittlichen Bewußtseins in der Form des erzwingbaren Rechts niedergelegt hat, dient eben dadurch zugleich dazu, auf das sittliche Denken der Einzelnen und der Völker erziehend zu wirken u. ihr Handeln zu bestimmen, und so dem Verhalten den Charakter der gesetzlichen Sittlichkeit aufzuprägen.

1. Die Nothwendigkeit eines posit. Gesetzes. Das Gewissen fordert bei s. Unsicherheit u. seinen Schwankungen e. äußeres posit. Gesetz zu s. Entwickelung u. Erziehung, Leitung u. Anhalt. Dieses posit. Gesetz ist sowohl Moral- wie Rechtsgesetz. Das höher entwickelte sittl. Bewußtsein legt sich nieder in einzelnen sittl. Vorschriften, welche in das allgem. nation. Bewußtsein übergehen. Auf diesen ruht dann die rechtliche Ordnung des nationalen Gemeinschaftslebens.

2. In der **Antike** sind entsprechend ihrer Stufe des ausschließl. nation. Gesichtspunkts Moral u. Recht mit ein. vermengt, so denn die Moral staatlich u. das Staatsgesetz das hauptsächlichste Mittel der moral. Erziehung. Vgl. über die sittl. Erziehung durch das staatl. Gesetz Aristot. Eth. Nicom. z. B. X, 9, 8. 11. 12. 14 u. ö.; die Tugend ist identisch mit der justitia civilis V, 1, 12; die Ethik wird zur Jurisprudenz (so in den Erörterungen über die Gerechtigkeit) V, 2, 12. 13. 4, 3—7. 5, 4—6. 7, 7.

3. Für die **christl. Moral** ist die Sonderung des Sittlichen (der inneren persönl. Gesinnungswelt) u. des Rechtlichen (der äußeren Gesellschaftsordnung) charakteristisch, vgl. Matth. 5, 28 ff. Luk. 12, 14. — Aber auch hier ruht das Rechtsgebiet nicht auf bloßer Willkür, sondern auf sittl. Anschauungen (vgl. Trendelenburg, Das Naturrecht auf der Grundlage der Ethik 1860) u. ist von sittl. Bedeutung. Besonders Melanchthon u. s. Schule betonte den Werth der disciplina.

4. Die Schranke dieses Gesetzes. Theils sind die Moralvorschriften mit der Schranke behaftet, welche die Fehlsamkeit des sittl. Bewußtseins sündiger Menschen mit sich bringt; theils hat das Rechtsgesetz nur die natürl. Lebensordnungen: Familie, Volk u. s. w., also das minus bonum, nicht das summum bonum zu s. Objekt, u. regelt nur die äußere erzwingbare Handlung, nicht die innere Gesinnung. — Das menschl. Gesetz weist also über sich selbst hinaus auf e. göttliches.

§ 26. Das positive göttliche Gesetz.

v. Zezschwitz, System der christl. kirchlichen Katechetik. II, 1. Lpz. 1872, S. 161—272. Lemme, Religionsgesch. Bedeutung des Dekalogs. Bresl. 1880.

Digitized by Google

Während das natürliche Völkerleben nur zum Postulat eines positiven göttlichen Gesetzes kommt, ist es der Vorzug Israels als des Volkes der Heilsoffenbarung, ein solches zu besitzen, welches zwar einerseits rechtliche Ordnung des israelitischen Volksgemeinwesens und somit partikular und transitorisch war, andrerseits aber zugleich Offenbarung des allgemeinen und ewigen Gotteswillens für das sittliche Verhalten des Menschen ist. Seine Aufgabe ist daher nicht bloß, das äußere Leben in Zucht zu erhalten und der Unsicherheit des sittlichen Bewußtseins zu steuern, sondern vor allem, indem es der sündigen Wirklichkeit die sittliche Wahrheit entgegenstellt, nach der entsprechenden sittlichen Wirklichkeit verlangen zu machen.

1. Das Postulat in der Völkerwelt. Man redet von ungeschriebenen hochheiligen Gesetzen, welche unmittelbar von den Göttern stammen. Xen. Memor. IV, 4, 19: *ἀγράφους δέ τινας οἶσθα νόμους; τούς γ' ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους — ἐγὼ μὲν θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι.* Soph. Oed. R. 863 sqq. *νόμοι ὑψίποδες* (hochschreitende) — *ὧν Ὄλυμπος πατὴρ μόνος* u. s. w. Antig. 921 *δαιμόνων δίκη*, Xen. Cyrop. I, 6, 6 *οἱ τῶν θεῶν θεσμοί*, von Xen. Mem. IV, 4, 19 ff. die vier genannt: Verehrung der Götter, Ehrung der Aeltern, Meidung der Blutschande, thätige Dankbarkeit — also die Pflichten der Pietät als der Grundlage des gesammten menschl. Gesellschaftslebens; dann noch viele andere, welche „die wesentl. Verhältnisse der Menschen u. Dinge bestimmen", deßhalb mit dem Naturgesetz identificirt, so denn bes. v. der späteren Stoa (z. B. Cic. de legg. II, 4, 5.), vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. S. 81 ff. Die positiven Rechtsordnungen aber hat man auf göttl. Autorität zurückgeführt (Lykurg u. A.). Die Konflikte des sittl. Lebens u. die Erschütterung der religiös sittl. Traditionen ließ am Ausgang der Antike doppelt nach e. sicheren Autorität verlangen.

2. Das positive göttliche Gesetz in Israel. Die herkömml. Eintheilung in Sitten-, Zeremonial- u. Rechtsgesetz, wenn auch bequem zur Uebersicht, ist in der Thora selbst nicht begründet, welche vielmehr Innerlichstes u. Aeußerlichstes verbindet (vgl. z. B. Lev. 19, 18 u. 19). Das Gesetz ist das eine Gesetz Jehovas für Israel, als solches auf der einen Seite rechtl. Ordnung dieses nationalen Gemeinwesens u. somit partikular u. transitorisch (Luther: „Der Juden Sachsenspiegel"); auf der andern Seite Ausdruck des wesentl. Gotteswillens, somit allgemein gültig und bleibend; die Prophetie hebt diese Seite heraus als die für das persönl. Verhß. zu Gott gültige. Sie tritt vor allem im Dekalog hervor.

3. Der Dekalog („Die 10 Worte" LXX *οἱ δέκα λόγοι* griech. BB. *ἡ δεκάλογος* sc. *νομοθεσία*) Ex. 20, 2 ff. Deut. 5, 6 ff. Vgl. die Komm. Ueber s. Eintheilung vgl. (Geffcken), Ueber die verschiedene Eintheil. des des Dekalogs u. den Einfluß ders. auf den Kultus. Hamb. 1868. Höle-

Digitized by Google

mann, Letzte Bibelstud. Lpz. 1885, S. 10 ff. Oehler I, 281 ff. Otto, Dekal. Unterss. Halle 1857. v. Zezschwitz, Katechetik II, 1 S. 239 ff. Frz. Delitzsch, P. R.-E.² III, 535 ff. Die augustin. Eintheil. v. d. abdl Kirche acceptirt u. auch in die luth. übergegangen im Unterschied v. der reformirten. Anfang u. Ende entsprechen sich gegensätzlich: dort das höchste Gut u. das Verhältniß zu ihm als der Anfang alles Guten, hier die böse Lust als der Anfang aller Sünde. Dazwischen bewegt sich die Linie abwärtssteigend. Die Grundforderung: die Liebe zu Jehova Deut. 6, 5; daneben auch Lev. 19, 18 Liebe zum Nächsten, im Sinn des Volksgenossen. Erst im N. T. menschheitl. erweitert u. mit der Liebe zu Gott als darin beschlossen zus.gefaßt Matth. 22, 36—40. Mark. 12, 30 f. Luk. 10, 27.

Der pharis. Nomismus in Israel aber (vgl. Ferd. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. Lpz. 1880), wie er sich in der nachkanon. Zeit entwickelte, ist e. Verabsolutirung u. Isolirung des Gesetzes aus s. heilsgesch. Zus.hang, wodurch das Gesetz zum Heilsmittel u. die Gesetzlichk. zur ausschließl. u. bleibenden Gestalt der Religiosität wurde. Damit ging auch die innere Würdigung des sittl. Verhaltens unter in der äußerl. Abmessung des Thuns im Gesetzesbuchstaben.

4. Das N. T. stellt in den Evv. dieser pharis. Vergötterung des Gesetzesbuchst. den allem Einzelnen zu Grunde liegenden wesentlichen u. die Gesinnung fordernden Willen Gottes gegenüber Matth. 5, 20 ff., in seiner bleibenden Gültigk. Matth. 5, 17 ff. Luk. 16, 17, doch so, daß die äußeren Formen des Gesetzes der Erfüllung des sittl. Willens Gottes (Matth. 5, 24. 23, 26 u. ähnl.) u. der höheren Stufe der neutest. Erfüllungsgeschichte (Matth. 12, 6. 8: hier ist mehr als Tempel u. Sabb.) weichen. — Auch Paulus erkennt das Gesetz als auszeichnende Gabe Gottes an Isr. (Röm. 9, 4), darum heilig u. aus Gottes Geist stammend (Röm. 7, 12. 14) an u. rechnet zu jenem Vorzug auch die Kultusordnung (*λατρεία* Röm. 9, 4). Dennoch ist es sowohl wegen s. satzungsmäßigen Form (*ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* Eph. 2, 15. Kol. 2, 14), als wegen des Unvermögens des sündigen Fleisches (Röm. 8, 3) nur e. vorläufige Stufe der Unmündigk. (Gal. 3, 23. 4, 1 ff.), der Knechtschaft (Gal. 4, 24. 5, 1. Röm. 8, 15), der Furcht (Röm. 8, 15) u. des Zorns (Röm. 4, 15) u. Fluchs (Gal. 3, 10), unvermögend gerecht u. lebendig zu machen (Gal. 3, 11. 21. Röm. 3, 24), nur e. Mittel zur Steigerung (Gal. 3, 19 *παραβάσεων χάριν.* Röm. 7, 8. 1 Kor. 15, 56 *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας*), zur Erkß. (Röm. 3, 26. 7, 7) u. zur Offenbarung der Sünde (Röm. 7, 13), also nur e. Vorstufe der höheren (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* Gal. 3, 24) u. Vorausdarstellung des Wesentlichen (*σκιὰ τῶν μελλόντων* Kol. 2, 17), also transitorisch (Gal. 3, 19 *ἄχρις οὗ.* 25 *οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν.* 2 Kor. 3, 11 *καταργούμενον*). Dieß bildet speziell das Thema der heilsgeschichtl. Betrachtung des Hebräerbriefs. Die Unvollkommenh. (*τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές* 7, 18) des altest. Gesetzesbundes, die Ungenüge u. Vorbildlichk. seiner Ordnungen (8, 5. 9, 23. 24. 10, 1), also seine Bestimmung aufzuhören, um dem Höheren zu weichen (8, 13). —

Digitized by Google

Aber dieser geschichtl. Gestalt liegt ein bleibender Inhalt zu Grunde, welcher auch für den Christen Bedeutung hat, u. in jenem Gebot der Liebe, als der Erfüllung des Gesetzes sich zus.faßt Röm. 13, 9 f. Gal. 5, 14, im neuen Bund erst recht verwirklicht, weil Frucht des Glaubens an die Liebe Gottes in Christo Gal. 5, 6. Eph. 5, 2, u. der Wiedergeburt 1 Petr. 1, 22 f., insofern das neue Gebot Christi Joh. 13, 34. 15, 12. 17 in der Einheit der Gottes- u. der Nächstenliebe 1 Joh. 3, 10. 14. 16 ff. 4, 7 ff. 16 ff. 2 Joh. 6. Dadurch wird das frühere Gesetz des Buchstaben u. des Gebotes zum Gesetz des Geistes Röm. 8, 2 u. der Freiheit Jak. 1, 25. 2, 12. Vgl. § 27, 5.

5. Die alte Kirche (vgl. v. Zezschwitz, Katechetik II, 1 S. 164 ff.) knüpfte an die Gedanken der stoischen Moralphilosophie von d. allgem. Naturgesetz an, wie sie von der jüdisch alexandrin. Philosophie aufgenommen u. auf das altteſt. Gesetz übertragen worden, u. nun theils durch diese Vermittlung, theils unm. in die kirchl. Theologie übergingen. Christus hat nur das ursprüngliche Naturgesetz erneuert, dagegen das Zeremonialgesetz, welches Israel wegen seines Falls zu jenem als Last hinzugefügt war (*δεύτερος νόμος*), beseitigt. In dieser Weise suchte man das Vergängliche u. Bleibende am altteſt. Gesetz in unklarer Weise mit ein. zu vermitteln, indem man das Gesetz aus s. geschichtl. Vorbereitungsstellung auf Christus herausrückte, an die Stelle dieser (paulin.) dagegen philos. Allgemeinheiten von e. Naturgesetz setzte, u. dieses zur Norm für das christl. Leben erhob, schließlich an Stelle dessen, was uns in Christo gegeben ist. Erst die Reform. hat diese Verschiebungen richtig gestellt u. diese erneuerte (paulin.) Erkß. in der Vorderstellung des Dekalogs vor dem Glauben in Luthers Katechismus fixirt.

Der Barn.brief im Anschluß an das Thema des Hebr.br.: Das Ende des altteſt. *ζυγός ἀνάγκης* c. 2, die Bildlichk. u. Vorbildlichk. der altteſt. Ritualvorschriften c. 10. 15. 16. Noch schärfer antithet., fast höhnisch der Br. an Diognet c. 3. 4. Maßvoller Justins „Dialog" v. Unterschied des alten, partik., vergänglichen u. des allgem. bleibenden neuen Bundes c. 11 (p. 228). Die christl. Moral ist das uralte vormos. Gesetz c. 8, so alt als die Welt (so auch Tatian 41. Theophil. 16 ff.), daher auch die Wahrh. aller Vernunft unter den Heiden, Apol. II, 10; wogegen die äußerlichen altteſt. Vorschriften nur eine Akkommod. Gottes an Isr. c. 19 ff., diesem wegen seiner Herzenshärtigk. als Joch auferlegt c. 44. 45. Dagegen forderte der Gegensatz zur markion. Gnosis die Einh. der altteſt. u. neuteſt. Oekonomie zu betonen. So des Irenäus heilsgesch. Betrachtungsweise im Anschluß an die paulin. Unterscheidung der beiden Stadien der Knechtschaft u. der Freih. adv. haer. IV, 9, 2; dort entspr. Gesetzgebung für ein Volk, hier für die ganze Welt IV, 13, 4; dort daher der Werke, hier der Gesinnung, im Sinn nicht (markion.) der Entgegensetzung, sondern der Erfüllung u. Vervollkommnung IV, 13, 1—3; sich zus.fassend im Doppelgebot der Liebe IV, 12, 1—3. 13, 4. Im altteſt. Gesetz nun ist zu unter-

Digitized by Google

scheiden das ursprüngliche (der Dekalog), dem Menschen überhaupt eingeprägt, u. Isr. zuerst gegeben, v. Chr. bestätigt, u. das übrige knechtische, den Juden nach ihrem Abfall am Sinai auferlegt IV, 15, v. Chr. aufgehoben IV, 16 ff. Aehnlich auch in den Apost. Konstitt. wiederholt: Christus hat das ursprüngl. Naturgesetz (φυσικὸς νόμος) erneuert u. nur das später hinzugefügte Gesetz (δευτέρωσις νόμου) beseitigt I, 6. II, 5. VI, 19—24. 27. Der christl. Universalism. wird statt in das geschichtl. Heil in Chr. in die schöpfungsmäßige Vergangenh. gelegt. Klemens Alex. (vgl. Winter, Die Ethik des Kl. Al. Lpz. 1882 S. 21 ff. 26 ff.) ist durch die gnost. Antithese veranlaßt für das Gesetz einzutreten (Paed. I, 8—10. Str. I, 27. II, 7. 8. III, 4) von s. Gesammtanschauung der göttl. Pädagogie aus: die Offenbarung der Gerechtigk. im Gesetz dient der Offb. der Güte, u. die v. Gesetz gewirkte Furcht ist die nöthige pädag. Vorstufe: Str. II, 7 p. 447. Quis dives c. 9. — Aehnl. Tertull. in s. Gegensatz gegen Markion: das Gesetz ist göttl. Ursprungs, aber für das Kindheitsalter, durch Chr. korrigirt, ergänzt, vollendet, Adv. Marc. II, 19 f. — Mit dem Zurücktreten des Gegensatzes zu Markion verlor sich auch die geschichtl. Würdigung des Gesetzes: der Inhalt desselben galt als identisch mit dem natürl. Gesetz: in locum naturalis legis intravenit: Ambros. Ep. 63; es ist nur die äußere Fixirung des Gewissensgesetzes, Aug.: non quia in cordibus scripta non erat, sed quia fugitivus eras cordis tui, ab illo qui ubique est comprehenderis et ad te ipsum intra revocaris (in Ps. 57, 1). Seine Zus.fassung die caritas: praeceptum breve et apertum, verbum consummatum et breviatum. Statt der heilsgesch. Erkß. u. heilsordnungsmäßiger Würdigung vielfach symbolisirende u. allegorisirende Spielerei, z. B. Isid. Hisp. Quaest. in V. Test. c. XXIX. Damit wird der Unterschied von Gesetz u. Evangel. verwischt. Sentent. I, 19: lex u. gratia haben also dens. Inhalt, nur das Gesetz dort historice, hier spiritaliter verstanden. So wird das Evang. selbst zum Gesetz — wie ja auch die Kirche zur Gesetzesanstalt wurde.

6. Die K. des M.-A. Das richtige Verständniß ist geschwunden, das Evang. selbst Gesetz, seine Vollkommenh. dem altest. gegenüber besteht in der Hinzufügung der consilia evangelica (paupertatis, obedientiae, castitatis), ad quae implenda invitat dominus noster J. Chr. eum qui vult esse perfectus: Bonav. Brevil. V, 9. Glaube u. Werke sind heilsnothwendig. — Ebenso Thom. Aqu. Summa II, 1 qu. 98 ff. Chr. sicherte die Erfüllung des altest. Gesetzes durch s. Verschärfung (z. B. durch das Verbot des Eides überhaupt), u. fügte quaedam perfectionis consilia hinzu (Matth. 19, 21), qu. 107a. 2. Der Unterschied zwischen praeceptum u. consilium aber: praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Darin besteht die Freiheit des neutest. Gesetzes gegenüber der altest. lex servitutis. Die cons. dienen dazu, das Ziel (des Gesetzes), d. h. die aeterna beatitudo, melius et expeditius zu erreichen qu. 108a. 4. Damit ist denn das Verhältniß von Gesetz u. Evang. völlig

Digitized by Google

verschoben. Aehnl. in der Abh. In duo praecepta caritatis et in decem praecepta decalogi (T. VIII, 1 sqq.). So wird das Gesetz zum Heilsmittel. — Zu dem göttl. Gesetz kommen dann noch die Kirchengesetze wegen der gottverliehenen Autorität der Kirche (vgl. Confut. pontif., Ecks Loci, Bedenken u. s. w. bei Lämmer, Die vortrident. kath. Theol. 1858 S. 200 ff.).

7. Die Reformation. Durch das 15. Jh. vorbereitet, welches im Beichtinteresse, wieder mehr auf den Dekalog als „Spiegel der Sünde" zurückgegangen war, u. so das richtige paulin. Verständniß angebahnt hat, ist Luthers Voranstellung des Dekalogs für den Katechism. gefordert (Deutsche Messe 1526): „Denn in diesen drei Stücken (näml. zehn Gebote, Glaube u. V. U.) steht es schlecht u. kurz fast alles, was einem Christen zu wissen noth ist"; u. zwar der Dekalog hier gemeint als Sündenspiegel: daß der Mensch aus dem, was er thun u. lassen soll, erkenne, daß er es nicht thun u. lassen kann aus eigenen Kräften (Kurze Form der zehn Gebote 2c. 1520. Erl. Ausg. 22, 4). Dieses Verständniß ist in keinem andern Katech. zur Geltung gekommen, sondern überall ist der Dekalog als Ausdruck der Liebe nachgestellt, d. h. die Bedeutung des Gesetzes verkannt. So Cat. Rom.: Symbol., Sakram., Dekalog (= Liebe). Canisius: Glaube, V. U. (Hoffnung), Liebe u. Dekalog mit den Kirchengesetzen, Sakramente, endlich: die christl. Gerechtigkeit, d. h. die übrigen altkirchl. u. mittelalterl. Stücke. In den reformirten Kreisen ist anfängl. die luth. Ordnung, aber bes. durch Kalvins Einfluß verlassen worden (z. B. Catech. Genev.: de fide, de lege, de oratione, de sacramentis), auch im Heidelb. Katech. folgt der Dekalog unter dem Titel der Dankbark. (hierauf die Lehre vom Gebet) auf die Lehre v. Glauben u. den Sakram., u. geht nur e. kurzer erster Theil „von des Menschen Elend" voran. Aber die Form des Dekalogs „du sollst" macht ihn zwar geeignet zum παιδαγωγός auf Chr., aber nicht wohl zum Ausdruck des neuen Liebeslebens des Glaubens (vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 311 f.).

Luthers Lehre vom Gesetz. Vgl. Theod. Harnack, Luthers Theologie. Erl. 1862, S. 475 ff. Köstlin, Luthers Theologie. Stuttg. 1863, II, 498 ff. Lommatzsch, L.'s Lehre v. eth. relig. Standpunkt aus und mit bes. Berücksichtigung seiner Theorie v. Gesetz darges. Berl. 1879. Lthdt., Die Ethik Luthers. 2. Aufl. Lpz. 1875, S. 39 ff. Seine ganze Theologie, u. so dann die evang. Theol. überh., ruht auf dem Unterschied von Gesetz u. Gnade. „In der Christenheit müssen erhalten werden diese zwei Predigten: zum ersten die Lehre vom Gesetz oder zehn Geboten, zum andern von der Gnade Christi." „Daran liegt die Macht, daß man die zwei Wörter recht unterscheide u. nicht in ein. menge"; sondern „Gesetz und Glaube" „so weit von einander scheide als Himmel u. Erde". Beim Gesetz aber ist zu unterscheiden das Gesetz, sofern es nur für Isr. war u. uns nichts angeht (29, 150. 155. 157) u. der sittl. Inhalt desselben, der mit der Forderung des Gewissens übereinstimmend (29, 155 f.) hier nur in gesetzl.

Digitized by Google

Form gefaßt ist. Dieß aber dient wesentlich (usus theologicus seu spiritualis) dazu, uns zur Erkenntniß der Sünde zu bringen und die eingebildete Frömmigkeit zu nichte, uns also zu Sündern zu machen und so zu Christus zu treiben (z. B. 51, 295. 298. 299. 300 und die zahlreichen Stellen bei Fabricius l. c.); aber nicht dient es dazu, uns fromm zu machen, wie „die Papisten" lehren (51, 290). Fromm werden wir nur durch die Sündenvergebung; mit diesen Frommen hat das Gesetz „nichts zu schaffen" (51, 303); denn das Gesetz ist das Gesetz ihres erneuerten Wesens selbst geworden (51, 301); sie sind frei vom Gesetz; nur sofern sie den alten Menschen noch in sich tragen, sind sie noch unter dem Gesetz (13, 118. 51, 303 f.). — So ruhen auch Melanchthons Loci auf dem Unterschied v. Gesetz u. Evgl., im Gegensatz zur scholast. Theologie, welche Christum zum novus legislator u. s. w., das Christenth. zur Moral machte: Moses legumlator, Christus salvator (21, 146). Das Gesetz hat es nicht bloß mit den externi mores zu thun, sondern fordert perfecta obedientia cordis, verurtheilt also unsere ganze sündige Natur, damit wir nach Christus begehren, der Sünde u. Tod wegnimmt u. uns erneuert (21, 655). Darauf folgt dann der tertius usus legis in renatis — ut doceat certa opera, in quibus Deus nos vult exercere obedientiam (21, 406. 716 sqq.). — So denn auch das Bekenntniß. Das Gesetz dient nicht bloß der nöthigen civilis disciplina (Apol. p. 64. II, 22), sondern s. Hauptberuf ist semper accusare conscientias et perterrefacere (p. 66 II, 38), bes. in dem Abschnitt de dilectione et impletione legis (111, 139. 115, 149. 119, 164. 122, 174 u. ö.). Ferner Schmalk. Art. III, 2. F. C. V de lege et evangelio. Epit. p. 593: Um dem Gesetz s. rechte Wirkung zu geben. Christus sumsit sibi legem explicandam spiritualiter — —. Et sic demum peccatores, ad legem remissi, vere et recte peccata sua agnoscunt. Dieß wurde geltend gemacht nicht bloß gegen den röm. Irrthum, sondern auch gegen den antinomist. Mißverstand der Lehre Luthers vom Evang. Christi, e. Beseitigung des Gesetzes, durch welche schließlich das Evang. selbst zum Gesetz gemacht werde. Art. VI de tertio usu legis wahrt im Gegensatz zu dems. Antinomism. die Nothwendigk. des Gesetzes auch für die renati, weil die renovatio in hac vita non est omnibus numeris absoluta sed duntaxat inchoata, also propter veterem Adamum. Indem die DD. diese Bahn weiter verfolgten, griffen sie doch auch zurück zu den Erörterungen der altkirchl. u. scholast. Theol., soweit sie annehmbar schienen (vgl. z. B. Gerh. Loci XIII). Im Unterschied v. bürgerl. u. zerem. Gesetz, nur für Isr., ist der Dekalog die Summa des Moralgesetzes, v. Gott selbst u. für Alle (z. B. Chemn. Loci II, 30 u. s. w.), nöthig geworden, weil das ins Herz geschriebene Gesetz (F. C. Epit. VI p. 595, 2) durch die Sünde verfinstert nur zum Theil übrig geblieben ist. Die Ursprünglichk. der im Dekalog vorhandenen Summe des Moralgesetzes hat z. B. Gerh. in s. Loci § XIV u. sqq. im Einzelnen ausführlich nachzuweisen versucht. Aus den Geboten werden dann die Tugenden — mit den entgegengesetzten Sünden —

Digitized by Google

abgeleitet (§ XXVI). Der römischen Lehre gegenüber, daß den Christen auf Erden völlige Erfüllung des Gesetzes möglich sei, wird (z. B. gegen Bellarmin) die reformat. Verneinung entgegengestellt, u. im Zus.hang damit der usus legis als der bekannte triplex bestimmt 1. politicus s. paedagogicus ut regat τὸ ἐπιθυμητικὸν ac coerceat homines nondum renatos; 2. theologicus ἐλεγχτικός ut peccatum arguat, non externa tantum sed interiora peccata, imo absconditam naturae pravitatem accusando, peccati atrocitatem manifestando, contritionem operando et suis verberibus ad Christum compellendo; 3. didacticus, quo instruit renatos, quae sint vere bona opera in quibus ambulare debeant et Deo placere possint (§ 203). Damit ist dem Gesetz die richtige Stellung zwischen der Sünde auf der einen u. Christo auf der andern Seite angewiesen. Zur reformat. Erkß. u. Praxis steht in Geg.satz sowohl der status securitatis χωρὶς νόμου, als servitutis, d. h. legalis (Budd.), d. i. Antinomism. u. Nomism.

§ 27. Der Gegensatz des Nomismus und Antinomismus.

Imm. Nitzsch, Die Gesammterscheinung des Antinomismus. Stud. u. Krit. 1846, 1 (Gesammelte Abhandlungen. Gotha 1871 S. 315 ff.).

So lange das sittliche Leben nicht dadurch, daß es zu seiner Wahrheit gekommen ist, die wahre Freiheit gefunden hat, schwankt es zwischen den beiden unwahren Einseitigkeiten des Nomismus und des Antinomismus, d. i. der falschen gesetzlichen Bindung und der falschen Entbindung vom Gesetz hin und her, und sucht vergebens aus eigenem Vermögen darüber hinauszukommen.

1. Der Wille Gottes über den Menschen, d. i. der Mensch Gottes, ist die Harmonie von Sollen u. Sein, deren Wirklichkeit die Wahrheit des Menschen u. damit seine Freiheit bildet. Da nun der Mensch in Wirklichk. dieser seiner Wahrheit verlustig gegangen, bleibt zwar jener Wille Gottes, aber als nicht verwirklichtes Ideal, als vor u. über dem Menschen stehendes Gesetz, u. der Mensch unter dem Gesetz, also unfrei, weil unwahr.

2. Die Gegensätze des Nomismus u. Antinomismus. Zunächst sucht der Mensch jenen Willen Gottes zu verwirklichen, also die Harmonie von Sollen u. Sein herzustellen auf dem Wege eigener Arbeit, indem er seinen widergöttl. Willen bindet durch das Gesetz, so daß er nicht zur Aeußerung komme, d. h. er macht sich selbst unfrei durch das Gesetz, um dadurch zu s. Wahrheit zu kommen: im Nomismus. Aber das unm. Bewußtsein, zur Freiheit bestimmt zu sein, widerspricht dieser Selbstbindung, im Antinomismus: das Sollen ist hier nicht der Widerspruch zum Sein u. zu seiner Bethätigung, sondern nur der Ausdruck des Seins, wie es von Natur ist. Jener glaubt durch das gesetzl. Thun die Person zu der machen zu können, die sie sein soll, dieser glaubt die Person schon als die, welche sie sein soll, und sich demnach ohne weiteres entsprechend bethätigen

Digitized by Google

zu dürfen. Dort ist die Sittlichk. Gesetz, das die Natur bindet, hier ist die Sittlichk. Natur, wie sie von Hause aus ist. Jenes ist der jüdische, dieses ist der heidnische Standpunkt. Jenes ist der falsche Realism. der Werke, dieses ist der falsche Idealism. der Freiheit. Beide Einseitigkeiten fordern einander u. gehen daher in der Geschichte der sittl. Denkweise neben ein. her.

3. Die gegensätzlichen Standpunkte in der Geschichte sind vertreten durch die großen Typen Israels (*οἱ ἔννομοι*) u. der Heidenwelt (*οἱ ἄνομοι*). Die Entwicklung des israel. Geistes hatte zu einer scharfen Anspannung des gesetzl. Geistes, zu e. Apotheose u. Verabsolutirung der Thorah geführt, unter welcher die Erkß. der Relativität des Gesetzes u. der übergeordneten Bedeutung des prophet. Elements unterging: im Pharisäismus u. seinem Nomism. (vgl. Ferd. Weber a. a. O.). Die Entwicklung des antik heidn. Geistes hatte zum Untergang der objektiven (nation.) Autoritäten u. zur geistigen Befreiung des Individuums, aber auf dem Weg des Intellekts geführt. Im Pharisäism. ist das Ideal der Gerechte, aber im Sinne der gesetzl. Werkthätigkeit, hier ist es der Weise, aber im Sinne der einseitigen Erkß.thätigk. Beide Einseitigkeiten gingen mannigfache Verbindungen mit einander ein. Beide Richtungen machen sich auch in der Kirche geltend: in der apostolischen Kirche jene Richtung in den pharis. Gegnern Pauli, diese in den gnost. Gegnern Johannis. Gegen die gesetzl. Richtung, welche durch ein gewisses Thun (Gal.br.) oder durch gewisse Enthaltungen (Kol.br.) die Person zu derjenigen machen wollten, die sie sein soll, betonte Paulus das Christenth. als Freiheit, aber der Kinder Gottes, die in Christo durch Rechtfertigung u. Wiedergeburt neue Menschen geworden sind. Vgl. die *δουλεία τοῦ νόμου* u. die *ἐλευθερία* der *υἱοθεσία* bes. Gal. 4 u. 5. — Aus den Anfängen des heidn. Libertinism. in christl. Kreisen schon des paulin. Zeitalters — in der korinth. Gemeinde, im Mißbrauch des *πάντα (μοι) ἔξεστιν*, dem deßhalb Paulus ein *ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, πάντα οἰκοδομεῖ* hinzufügt 1 Kor. 6, 12. 10, 23 — entwickelte sich der Antinomism. der spiritualist. Gnosis, welchem Johannes die *ἐντολή* des Christenth.s im Sinne der inneren Bindung der Liebe entgegenstellt (Ev. 13, 34. 14, 15. 21. 15, 10. 12. 1 Joh. 2, 3. 4. 7. 8. 3, 22. 23. 24. 4, 21. 5, 2. 3. 2 Joh. 4, 5. 6. Apok. 12, 17. 14, 12. 22, 14), in den beiden Briefen mehr in allgemeinerer Form, in den apokal. Sendschreiben an Pergamus (2, 14 f.) u. Thyatira (1, 20 ff.) in direkter Polemik gegen die Nikolaiten (ein ähnlicher oder der gleiche Antinomism. ist auch im Brief Judä u. 2 Petr. bekämpft): über welche Iren. (1, 26, 3 indiscrete vivunt 3, 11, 1, auch Hippolyt Philos. 7, 36), Klem. Alex. Strom. 2, 20, 118. 3, 4, 25 (des Diakon Nikolaus angeblicher u. mißdeuteter Grundsatz *ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ*) u. Apost. Konstitt. 6, 8. 10 („schamlose Unzucht").

In der nachapostolischen Kirche setzte sich der Nomismus — auch auf heidenchristl. Boden übergegangen — fort in der gesetzl. Richtung überhaupt, welche die Kirche einschlug: das Christenth. kam vorwiegend

Digitized by Google

unter den Gesichtspunkt der lex zu stehen, als des Allgemeinbegriffs des N. wie des A. Testaments; u. macht sich geltend schon in der Denkweise des Hermas (vgl. Theod. Zahn, D. H. d. H. 1868 S. 467 „mystischer Nomismus". Uhlhorn, P. R.-E.² VI, 13 „ethische Reaktion zu Gunsten der alten strengeren Sitte gegenüber einer in der Kirche eingerissenen Laxheit"), wie vor allem des Montanism.: der heil. Geist ist wesentlich Gesetzgeber (Uhlhorn a. a. O. die „Spitze" jener „eth. Reaktion"). — Den Antinomism. dagegen vertritt die häret. Gnosis, welche die Ethik in Physik verwandelt, indem sie den „Pneumatiker" von Natur sein u. ihn sein Gesetz in sich selbst tragen läßt, frei von allem anderen Gesetz; das Heil aber in die Erkß. setzt (vgl. Jacobi „Gnosis" P. R.-E.² V, 204 ff. u. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. I, 127—134).

Die kath. u. dann die röm. K. wird zur Erneuerung des (pharis.) Nomismus: Das Christenth. ist nova lex, die Kirche Gesetzesanstalt, das Verhalten gegen Gott in Buße u. Glaube wird zu Akten kirchlicher Gesetzgebung, die christl. Sittlichk. zu kirchl. Gesetzlichkeit. Antinomistisch dagegen sind die pantheist. Richtungen eines Amalrich von Bena, der Brüder u. Schwestern des freien Geistes u. s. w., welche aus der pantheist. Einheit des göttl. u. menschl. Geistes folgerten, daß alles, was ein göttl. Mensch thut, gut u. die äußere Handlung gleichgültig ist; ebenso die humanist. Kreise bes. Italiens mit ihrem heidn. Libertinismus.

Die Reformation Luthers hat den röm. Nomismus durch die Erneuerung der paulin. Predigt von der evang. Freiheit des Christenmenschen überwunden, zugl. aber im Wesen des neuen Menschen das innere Gesetz des neuen Lebens der Liebe, die aus dem Glauben kommt, nachgewiesen; während die theokrat. Richtung der Reformation Kalvins einen gesetzl. Zug hat, der in einzelnen Sekten noch viel stärker hervortritt; in der lutherischen Kirche im Pietismus sich geltend macht, während im Gegensatz dazu die Orthodoxie im Leben die Gefahr des Antinomism. hatte.

Im allgem. Geistesleben vgl. den Gegensatz von Kant u. Goethe u. den vergeblichen Versuch Schillers.

4. Der Weg zur sittl. Wahrheit ist nach u. seit Sokrates das Wissen, b. andern die Bildung; von Aristot. mit Recht verneint, nach ihm die Gewöhnung, nach Kant das Gesetz. Aber wie kommt es zur innern Uebereinstimmung mit dem Gesetz? Kant fordert e. innere sittl. Revolution, e. Art von Wiedergeburt, durch welche die sittliche Maxime zur herrschenden werden soll. Aber wie soll sie zu Stande kommen? Schiller: durch die Macht des Schönen. Aber Aesthetik u. Ethik liegen weit auseinander. Es muß eine übermächtige sittl. Macht über uns kommen, welche das innerste Herz umwandelt u. uns dadurch über die Einseitigkeiten des Nomism. u. Antinomism. hinaushebt zum königl. Gesetz der Freiheit.

Digitized by Google

IV. Der neue Stand der Freiheit.

§ 28. Die Versetzung in den Stand der sittlichen Freiheit.

Die Versetzung aus dem Stande der sittlichen Unfreiheit in den der sittlichen Freiheit kann bei der sittlichen Gebundenheit des sündigen Menschen nur eine schöpferische That des erlösenden Gottes sein, dessen Geist die neue Gottesgemeinschaft, welche mit Jesu Christo in die Geschichte der Menschheit hereingetreten ist, durch das Gnadenmittel des Wortes dem sündigen Menschen wirksam bezeugt und aneignet, und ihn so im Glauben derselben gewiß und theilhaftig macht. Indem ihm so das neue Bewußtsein des Friedens und das neue Wollen der Liebe innerlich gewirkt wird, wird er wieder in das rechte Verhältniß zu Gott, d. h. zu seiner sittlichen Wahrheit erhoben und somit in den Stand der wahren sittlichen Freiheit versetzt, welche nunmehr das Wesen seines neuen sittlichen Lebens bildet.

1. Die schöpferische That Gottes. Im Stand der sittl. Gebundenheit durch die Macht der Sünde, also der sittl. Unfähigkeit des sündigen Menschen u. dem Unvermögen des Gesetzes kann von Selbsterlösung u. Selbstbefreiung nicht die Rede sein; sondern der Mensch muß befreit *werden*, wenn er frei werden soll; nicht durch Gesetz oder Lehre oder eine Idee oder Ideal, sondern die nicht sittl. Wirklichk. muß durch e. andere übermächtige sittl. Wirklichk. überwunden werden, d. h. durch die gratia creans (vgl. Dogm.). Der Christ ist eine *καινὴ κτίσις* (2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15).

2. In der Geschichte der Menschheit. Bei dem Zus.hang u. der Bedingtheit der Einzelnen durch das Ganze, u. da die Sünde eine obj. Thatsache innerhalb der Gesch. der Menschh. ist, so ist auch jene neuschöpfer. That Gottes zunächst e. objektive göttl. Thatsache innerhalb der Gesch. der Menschh., in Jesu Chr., um damit den Ausgangspunkt der Erneuerung auch für die Einzelnen zu gewinnen. Mit Chr. dem Gestorbenen u. Auferstandenen aber ist e. neuer Anfang in dem geschichtl. Verhß. zu Gott gewonnen: er ist das A u. das O Apok. 1, 8. 11. 21, 6. 23, 13; in ihm ist das Alte vergangen u. alles neu geworden 2 Kor. 5, 17; die neue Menschh. Eph. 2, 15; er macht alles neu Apok. 21, 5.

3. Im Leben des Einzelnen. Was in Chr. obj. gewonnen ist, wird durch die Wirkung seines Geistes in der vocatio efficax in das Bewußtsein u. das Willensleben des Einzelnen eingeführt u. zur Wirklichk. dess. gemacht: gratia sp. scti applicatrix. Diese Wirkung Gottes wird zum persönl. Eigenthum des Menschen in den sittl. Vorgängen der Buße u.

Digitized by Google

des Glaubens, in welchen das Denken u. Wollen des Menschen, soweit es vom Geiste Gottes erneuert ist, diese erneuernde Wirkung Gottes sich persönl. aneignet (se convertere, sensu intransitivo), in Verneinung der Sünde u. Bejahung der Gemsch. Gottes.

4. Das Neue ist von Seiten Gottes die Aufnahme in die Gnadengemsch. des Todes Christi in der Rechtfertigung u. die Aufnahme in die Lebensgemsch. der Auferst. Chr. in der Wiedergeburt u. Erneuerung. Die Wirkung beider auf Seiten des Menschen ist die Gewißh. der Rechtfertigung im neuen Bewußtsein des Friedens u. die Bethätigung der Wiedergeburt im neuen Wollen der Liebe. — Damit ist der Mensch wieder zum Menschen Gottes erhoben u. somit in s. Wahrheit versetzt. Denn er weiß sich nun in s. Verhß. zu Gott, wie er sein soll (im neuen Bewußtsein des Friedens), u. er will sich in seinem Verhß. zu Gott, wie er sein soll (im neuen Wollen der Liebe), beides auf Grund seiner Glaubensgemsch. mit Gott in Chr. Damit ist der Widerspruch zwischen Sollen u. Sein, Ideal u. Wirklichkeit, Gesetz u. Leistung u. s. w. überwunden, u. der Mensch, indem zu seinem Einklang mit Gott u. mit sich selbst, dadurch zu seiner Wahrheit erhoben u. eben damit in den Stand der Freiheit versetzt, näml. der wahren, erfüllten, mit der innern Nothwendigk. identischen Freiheit, Joh. 8, 32. Damit ist denn das neue Leben ermöglicht, dessen prinzipielle Grundlage also der Glaube, dessen Wesensbestand das darin begründete neue Bewußtsein des Friedens u. neue Wollen der Liebe ist.

§ 29. Das Wesen des neuen sittlichen Lebens des Christen.

Das Wesen des neuen sittlichen Lebens des Christen besteht demnach darin, daß die neue, in Rechtfertigung und Wiedergeburt gewordene Person des Christen sich selbst, d. h. ihre Gottesgemeinschaft bethätigt und so bejaht unter steter Verneinung des alten widergöttlichen Standes der Sünde.

1. Die Schrift. Vgl. v. Hfm., Schriftbeweis II, 2 S. 286 ff. Das Sein ist die Voraussetzung des Thuns, die Person die des Werks, nicht umgekehrt, wie der gesetzl. Moralism. lehrt. Vom Erstgeschaffenen an bildet das persönl. Verhß. zu Gott (beim Gefallenen in Buße u. Glaube) stets die Voraussetzung des entspr. Verhaltens. Auch Jesu gesammtes Verhalten ist Bethätigung dessen, was er war. Bei den Jüngern ist das persönl. Verhß. zu Jesus das erste, die Nachfolge Jesu u. die Erweisung ihrer Jüngerschaft erst das zweite: Die Christen sind *κλητοί, ἐκλεκτοί, ἅγιοι, καινὴ κτίσις, γένος ἐκλεκτόν* u. s. w. von Gott in Christo aus: so sollen sie dem entsprechend sich auch erweisen, weil sie nunmehr können. Vgl. die ganze Dispos. des Röm.br.: Zuerst Rechtf. dann Heiligung (Kap. 6 ff.). Gal. 3, 26. 27 durch den Glauben sind wir Gotteskinder, durch die Taufe haben wir Christum angezogen; 4, 5 Gott hat den Geist der Sohnschaft

Digitized by Google

in die Herzen gesandt, also 5, 16 *πνεύματι περιπατεῖτε.* 25 *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.* Eph. 2, 10 *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* u. s. w. 1 Petr. 2, 9 *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτόν — ὅπως* u. s. w. Bes. 1 Joh.: dem Christsein soll auch die christl. Bethätigung entsprechen. 1, 6. 2, 3. 2, 13 ff. 2, 20 f. 4, 28. 4, 4 *ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ.* V. 7 *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.* V. 8. 5, 18. Dem entspr. dann auch negativ: der Christ ist der Sünde abgestorben, der Welt, der Finsterniß entnommen — so soll er dem absterben, sich entnehmen u. s. w.; denn er kann nun. Röm. 6, 2 f. *οἵτινες ἀπεθάνομεν* u. s. w. 7, 4. 6 *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου — ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς* u. s. w. 8, 9 *ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί* — 12 *ἄρα οὖν* u. s. w. 13, 12 *ἀποθώμεθα οὖν.* Die Grundlage ist immer Gottes That an uns Kol. 1, 13 *ἐῤῥύσατο ἡμᾶς* ꝛc. 2, 11 *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ* u. s. w. Wir sind rein Joh. 15, 3 *ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε* u. s. w. 17, 14. 15 *ἐρωτῶ — ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.* 1 Joh. 3, 9 *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* u. s. w. 5, 18 *ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει ἀλλ'* u. s. w., denn 5, 4 *ἡ πίστις ἡμῶν* ist *ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον.*

2. In der **Kirche** hat sich je länger je mehr das Verhalten dem Verhß. vorgeordnet u. so die christl. Sittlichk. zu e. Werk gemacht, durch welches die Person des Christen zu derj. werden sollte, die sie vor Gott sein soll. Dieß ist die doctrina legis, welche die reformat. Bekkse. an der röm. Kirche u. ihrer Lehre u. Praxis strafen (vgl. bes. Apol. de dilect. et implet. legis). Das ist, wie es Luther nannte u. haßte, „Aristoteles" in der Kirche. „Denn also hat Aristot. gelehrt: wer viel Gutes thut, der wird dadurch gut" (7, 239). (21, 345 „An den christlichen Adel deutscher Nation".) Hodie evangelium sic tractatur, ut a legibus et moralibus praeceptis prorsus nihil distet (Jen. 3, 396a). Im Gegsatz dazu ist sein oft wiederholter Satz: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke". — Also daß allwege die Person zuvor muß gut u. fromm sein vor allen guten Werken u. s. w. Gleichwie Christus sagt: ein böser Baum trägt keine guten Früchte u. s. w. — Wie nun die Bäume müssen eher sein u. s. w.: also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke thut u. s. w. (27, 191 u. ö. „Von der Freih. u. s. w." 1520). „Denn gute Werke geschehen allein durch den der fromm ist" (24, 6. 1519). Gut aber wird man durch den Glauben. „Werke der Liebe machen mich nicht fromm, sondern allein der Glaube, in dem ich diese Werke thue u. diese Früchte trage. Also müssen wir an dem Glauben anfahen; der Papst aber fähet an den Werken an u. heißet gute Werke thun, daß man fromm werde u. s. w." (13, 190. 237. 266. 22, 137). Der Glaube aber macht fromm, indem er rechtfertigt, u. ist daher auch „unser Stand u. Werk heilig u. Gott wohlgefällig" (4, 340 f.). Vgl. bes. die zus.hängende Erörterung in der Predigt über Gal. 4, 1—8 (7, 238 ff.). Dem Glauben „schenket u. vergibt Gott alle Sünde — dazu gibt er dem-

Digitized by Google

selbigen seinen heil. Geist, der machet die Person anders u. wandelt sie in einen neuen Menschen, der alsdann eine andere Vernunft, einen andern Willen hat, geneigt zum Guten" (7, 169). Hierzu vgl. Luthers Vorr. zum Römerbr.: „Es ist ein lebendig geschäftig thätig mächtig Ding um den Glauben u. s. w." Wie der Glaube die Wurzel der guten Werke ist, so der Unglaube die der Sünden u. selbst die rechte Sünde (13, 271). Vgl. auch Aug. XX, 36 sqq. (p. 19). Demnach ist die Person des Glaubensgerechten die Voraussetzung des sittl. Verhaltens 1. sofern er durch die Rechtf., weil in seiner Person, damit auch in s. Thun in Gottes Augen gut ist, u. 2. in s. Glauben das wirksame Prinzip der sittl. Lebensbeweisung besitzt (jenes vermöge der vis receptiva, dieses vermöge der vis operativa fidei). Aug. XII: bona opera sunt fructus poenitentiae (d. h. Buße u. Glaube). Apol. 109: fides affert spiritum sanctum et parit novam vitam in cordibus. Mel. Loci (C. R. XXI, 765): simul datur spiritus, qui excitat novos motus in corde congruentes legi Dei. Ebenso F. C. 695. 780. Dieß ist seitdem ein unverlorener Gewinn der sittl. Erkß. auch in der allgem. sittl. Anschauung u. Urtheil geworden.

3. Der Christ u. das Gesetz. Als Christ ist der Mensch zu s. Wahrh., indem zum Einklang mit sich sebst, weil mit Gott gebracht. Aber in s. empir. Wirklichk. ist der Christ der Dualismus vom neuen u. alten Menschen oder von „Geist u. Fleisch". Der Christ ist als solcher *κατὰ πνεῦμα* Röm. 8, 4. 5, *πνεύματι ἄγεται* 8, 14 u. dgl., zugl. aber bleibt er *ἐν σαρκί* u. somit im Widerstreit von *πνεῦμα* u. *σάρξ* Gal. 5, 17. Sofern er *πνεύματι ἄγεται* ist er nicht *ὑπὸ νόμον* 5, 18, u. gilt von ihm 1 Tim. 1, 9 *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, aber soweit er noch *σάρξ* ist, steht er noch unter dem Gesetz. So Luther, speziell gegen Agrikolas Antinomism.: „nach dem Geist ist der Gläubige gerecht, ohne alle Sünde, bedarf gar keines Gesetzes; nach dem Fleisch aber hat er noch Sünde", muß also Gesetz haben u. s. w. (51, 303. 3. u. 5. Disput. gegen Agrikola). F. C. VI de tertio usu legis: propter veterem Adamum, qui adhuc in hominis intellectu, voluntate et in omnibus viribus eius infixus residet, opus est ut homini lex Dei semper praeluceat etc. (p. 596).

4. Das Gesetz der Freiheit. Vgl. § 26, 3. 6. Sofern aber der Christ Christ ist, ist sein Wille mit Gottes Willen eins, das Gesetz also in ihm Wirklichk. geworden, somit s. Wille frei v. Gesetz, das Gesetz für ihn ein Gesetz der Freiheit, Röm. 8, 2. Der neue Sinn der Liebe ist *πλήρωμα τοῦ νόμου* 13, 10. Daher spricht die Schrift von e. *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* Jak. 1, 25. 2, 12, in dems. Sinn, in welchem Jesus von s. sanften Joch u. seiner leichten Last spricht Matth. 11, 30 oder Joh. die Gebote des Herrn nicht schwer nennt 1 Joh. 5, 3. Das Gesetz der Freiheit ist also nicht e. anderes Gesetz, sondern es wird dazu durch die andere Stellung des Willens zu ihm. Es war daher e. Mißverstand, der sich frühzeitig in der Kirche geltend machte, wenn man diesen in der alten Kirche viel gebrauchten Begriff im materialen Sinn verstand: Das in

Digitized by Google

Folge seines Abfalls Israel auferlegte Zeremonialgesetz ist das Gesetz der Knechtschaft, das von Christo auf s. Kern des Gebots der Liebe reduzirte Gesetz ist das evang. Gesetz der Freiheit (vgl. § 26, 4). So kommt das Spezifische des N. Test. zugl. mit unter den Gesichtspunkt eines im besondern Sinn inhaltlich bestimmten Gesetzes. Daran schließt sich der röm. Irrthum an. Christus ist legislator, das Christenth. lex nova. Trid. sess. VI can. 4: si quis dixerit Jesum a Deo hominibus datum esse ut redemtorem cui confidant, non etiam ut legislatorem cui obediant, anathema sit. can. 19: si quis dixerit nihil praeceptum esse in evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta neque prohibita sed libera, aut decem praecepta nihil pertinere ad christianos a. s. Diese höhere Vollkh. des neuteſt. Geſetzes wird dort theils in der Verſchärfung des altteſt., theils in der Regelung des innern Lebens, theils in den cons. evglca. gefunden (vgl. § 26, 5); alſo e. Geſetz der Freih. im ſchlechten Sinn des Beliebens. Damit iſt auch e. doppelte Stufe der Sittlichk. eingeführt u. der antike Ariſtokratism. der Moral erneuert (vgl. Lthrdt., Antike Ethik S. 113; Geſch. d. chr. Eth. I, 110 u. ö.). — Die evangel. Anſchauung dagegen ſetzt die Freiheit in die innere Uebereinſtimmung des erneuerten Willens mit dem Willen Gottes, ſo daß dieſer aufhört Geſetz zu ſein. So iſt der Chriſt ein freier Herr „über alles äußerliche Ding und Werk", weil innerlich gebunden durch den Willen Gottes, mit welchem ſein eigener Wille eins geworden iſt: ſo Luther beſ. in ſ. Schrift von d. Freih. eines Chriſtenmenſchen 1520 (27, 173 ff., vgl. Lthrdt., Luthers Ethik S. 35). Christianus proprie definitus est liber ab omnibus legibus (Comm. in ep. ad Gal. I, 197. 198. 229 sqq. II, 263 sqq.); denn er trägt das Geſetz in ſich ſelbſt. Damit iſt das Ideal des Ariſtoteles erfüllt: „der freie gebildete Mann iſt ſich ſo zu ſagen ſelbſt Geſetz" (Nicom. V, 8). Aber freilich „es iſt u. bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, welches wird in jener Welt vollbracht" (27, 188). Dieß Neue nun bethätigt ſich zunächſt in der Form der Geſinnung, dann in der Form des Handelns; beidemal zuerſt im Verhältniß zu Gott, dann zur Welt.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die christliche Sittlichkeit in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung.

§ 30. Der Begriff der Tugend.

Schleiermacher, Kritik der bisher. Sittenlehre S. 151 ff. Abh. über die wissenschaftl. Behandlung des Tugendbegriffs 1819. Entwurf eines Systems der Sittenlehre S. 328 ff. Göttig, Ueber die Eintheilung der Tugend nach philos. wie theol. Prinzipien, u. Verhß. der sogen. philos. u. theol. Tugenden zu einander. Theol. Mitarbeiten. Kiel 1839. 2. Jahrg. 3. Heft. K. Baier, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes u. über das Wesen der Tugend. Erl. 1839. Rothe, Theol. Ethik. 2. Aufl. III, 205 ff.: „Das Wesen der Tugend". Außerdem die Ethiken am betr. Ort.

Das sittliche Verhalten trägt zunächst die Gestalt der Gesinnung an sich, und zwar der zum sittlichen Wollen und Handeln befähigenden Gesinnung, d. h. der Tugend.

1. Das Wort Tugend. Vgl. Vilmar II, 105 f. Cremers bibl. Wörterb. 8. Aufl. 1895 u. d. W. *Ἀρετή* (v. Stamme *αρ*, vgl. *ἄριος*, *ἀρέσκω*, *ἄριστος*) überh. Tüchtigkeit, Vorzüglichk., bei Homer körperl. Kraft u. Ansehnlichk. (Il. 15, 642. 9, 498), später auch geistige Vorzüge (Od. 2, 206. 12, 211. 18, 251), aber immer nur als Konkretum; erst bei Plato auch als Abstraktum; definirt als *ψυχῆς ἐπιχείρημα καὶ καρτέρημα* (Meno 88 c. Theaet. 176 c. Rep. 7, 536 a.) Virtus. Cic. Tusc. I, 18: appellata est enim ex viro virtus, viri autem propria maxime est fortitudo (also = *ἀνδρία*). Tugend von taugen, Tüchtigk., ebenfalls zunächst krieger.; seit dem 13. Jh. jeder Vorzug, der dem Stand der Edlen (Krieger) angemessen ist; so bis zum Ende des 17. Jh.; vom 15. Jh. daneben auch als Bezeichnung moralischer Vorzüge; im vollen Sinn Abstraktum erst im 18. Jh.: Tüchtigkeit als allgem. Begriff. — Im N. T. nur selten: 1 Petr. 2, 9, *ἀρεταὶ* Gottes, welche der Christ verkündigen soll; die Summe alles des Guten, was von Gott zu rühmen ist (wie die LXX) 2 Petr. 1, 3 *ἀρετὴ* (Gottes), neben *δόξα* gestellt, als gütige Erweisung derselben; 1, 5 (des

Digitized by Google

Christen) aus der *πίστις* folgend u. in u. mit ihr darzureichen: die rechte sittl. Selbstbewährung, im Thun dessen, was recht u. gut ist; u. Phil. 4, 8 *εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος*, alles was sittl. gut ist u. somit Lob verdient; mit Bezug auf das vorher einzeln Genannte; so auch hier Konkretum, nicht Abstraktum.

2. Der Begriff der Tugend. In der Antike. Nach Sokrates ist die Tugend Wissen, also lehrbar (vgl. Xen. Memor. III, 9, 4 f.); näml. Wissen v. Guten (*ἀγαθόν* u. *καλόν*), zugleich im Sinn des Zuträglichen (*ὠφέλιμον, χρήσιμον*); ein auf Einsicht u. Uebung beruhendes Rechthandeln (*εὐπραξία* Mem. III, 9, 14); also die Tugend verschieden, je nach der verschiedenen Aufgabe. Von Plato dagegen zur Allgemh. der Idee erhoben, so daß die Unterschiede in der Einheit aufgehen; u. zwar *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι* (Theaet. p. 176 a. Rep. X p. 613), worin die Gesundh. u. Schönh. der Seele besteht, während das Laster Krankheit u. Häßlichk. ist. Dagegen führt Aristot. die Tugend aus jener Allgemeinh. in die mannigfaltigen Unterschiede des konkreten Daseins herab. Die Tugend, *ἕξις* — nämlich die ethische, im Unterschied von d. dianoët. — ist nicht ruhender Zustand, sondern vernunftgem., d. h. dem Zweck entsprechende Thätigkeit, *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον = κατ' ἀρετήν*, ebendeßh. eine auf dem Weg der Uebung u. Gewöhnung erworbene thätige Beschaffenh.: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις, ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει* (Nicom. II, 5). In allem Handeln aber kommt es darauf an, die richtige Mitte zw. dem Zuviel u. Zuwenig zu treffen; die Tugend ist also *τὸ μέσον, ἡ μεσότης*. Dieß ist aber e. relatives, je nach dem einzelnen Fall sich bestimmend; also nicht e. materielle, sondern nur e. formale Definition. Dieß „Mittlere" aber bestimmt sich nach der bessern öffentl. Meinung, die vor allem im Staatsgesetz niedergelegt ist; die Sittlichk. ist also politisch normirt; es gibt keine allgem. u. gemeins. Sittlichk. des Menschen. Die Stoa (die Tugend ist *διάθεσις*, d. h. sich selbst gleicher Zustand) hat dann e. allgemein menschl. Tugend zu gewinnen gesucht: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, Uebereinst. mit dem allg. herrschenden Naturgesetz od. Vernunft od. göttl. Willen od. allgem. Nothwendigk., im pantheist. Sinn; daher nur in abstr. Allgemh.; im Grund nur die negat. Tugend der Resignation — wogeg. das Abdl., z. B. Cic. de off. 1, 6: virtutis laus omnis in actione consistit —. Dageg. hat das Christenth. durch die konkrete Beziehung zum persönl. Gott den allgem. Begr. der Tugend konkret u. persönl. bestimmt. So denn die Tugend überh. definirt als diej. Gesinnungsbeschaffh. (*ἕξις*, habitus) des Menschen, welche ihn befähigt zum positiv sittl. Handeln. Thom. Aqu. virtus est quidam habitus (voluntatis) perficiens hominem ad bene operandum, od. bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Diese rectitudo wird dann — philos. — vielfach als mediocritas bezeichnet (selbst von Bernh. De consider. I, 8); im Anschluß an Aristot. u. Thom. Aqu. auch v. Melchth. in s. philos. Moral: virtus

Digitized by Google

est habitus qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi (C. R. XVI, 38), mit Belobung des Aristot. quod unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio (l. c. p. 59). Gegen diese Bestimmung als mediocritas aber — u. mit Recht — Budd. (p. 154), u. statt habitus lieber studium, u. zwar mit Beziehung auf Gott (p. 153): constans et serium studium se in omnibus ad voluntatem Numinis componendi, u. zwar nicht als Mittel, um zum höchsten Gut zu gelangen, sondern als Frucht des neuen Lebens, d. h. Streben der Gottesgemäßheit auf Grund der Gottesgemeinsch. Das ist das Richtige. — Die neuere Begriffsfassung vereinigt im Begr. der Tugend die drei Momente der Beschaffh., der Lebendigk., der Fertigk. — Durch ihre Zugehörigk. zum Gebiet der Gesinnung unterscheidet sich die Tugend v. der Pflicht, welche dem Gebiet des einzelnen — dem Gesetz entsprechenden — Handelns angehört. Als Gesinnungsbeschaffh. aber ist die Tugend nicht e. angeborne natürl. Neigung od. Fähigk. (od. sogen. Temperamentstugend) sondern durch sittl. Arbeit erworbene u. zugl. beharrliche Richtung des Willens. — Dieses Allgemeine erhält nun aber s. nähere Bestimmth. durch das Verhß. des Menschen zu Gott in Christo.

§ 31. Die Einheit der Tugend und die antiken Kardinaltugenden.

Die Tugend ist, weil Gesinnungsbeschaffenheit, ihrem Wesen nach Eine, schließt aber zugleich eine Mannigfaltigkeit in sich. Die antike Moralphilosophie suchte beide Seiten in ihrer Lehre von den Kardinaltugenden zu kombiniren, welche denn auch in die Ethik der kirchlichen Theologie überging.

1. Die Antike suchte zwar im Anfang die verschiedenen Tugenden auf e. gemsf. relig. Basis zu gründen, für jene selbst aber fehlte ihr die reale, einheitl., sittl. Idee; u. so begnügte man sich, die Vielh. der Tugenden auf gewisse Stammtugenden, die sogen. Kardinaltugenden zurückzuführen. Auf der Grundlage der relig. Scheu (*εὐσέβεια, ὁσιότης*), wie sie sich im Eid (*ὅρκος* = Schranke) u. in der Erfüllung der relig. Pflichten (Opfer u. Gebet) offenbart, ruhend, in der homer. Zeit vor allem die Tugenden des Mannes: der tapfere Muth (*ἀνδρία*) u. der kluge Rath (*φρόνησις*), welcher in der Maßhaltung (*σωφροσύνη*, gegenüber aller *ὕβρις*) sich offenbart, u. in dem Grad, als das polit. Leben sich ausbildet in der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) sich bethätigt. Immer entschiedener tritt dann im Zeitalter der moral. Reflexion (bei den Gnomikern u. Elegikern) als der Grundzug der griech. sittl. Denkweise u. als die Grundtugend: das Maß, die richtige Mitte (*πάντων μεσ' ἄριστα*, Theognis) hervor. Diese ist es, welche von der Gerechtigkeit, der obersten Tugend, eingehalten wird, verbunden mit der Einsicht. Vgl. bes. Theognis, sowie die Dramatiker u.

Digitized by Google

Xenophons Charakteristik von Sokrates am Schluß der Memor. Darauf ruht die Vierzahl der platon. Kardinaltugenden mit ihrer psycholog. Begründung (Rep. IV. VII). Die Tugend des *λογιστικόν*, der erkennenden Seele ist die *σοφία*, die des *θυμοειδές* die *ἀνδρία*, die des *ἐπιθυμητικόν* die *σωφροσύνη*, die Besonnenheit, Mäßigkeit, Selbstbeherrschung. Die *δικαιοσύνη* aber ist die Harmonie der einzelnen; zu ihr gehört auch die Frömmigk., die *ὁσιότης*. Aristot. löste die Ethik von der relig. Grundlage, u. stellte sie rein auf die vernünftige Einsicht mit der Begrenzung nur auf die menschl., bürgerl. Verhältnisse. Nicht deduktiv verfahrend, wie Plato, sondern von der Beobachtung der empir. Wirklichk. ausgehend, sucht er in allen Gebieten die richtige Mitte zwischen den Extremen. Die Tugenden sind entw. reine Vernunfttugenden, *διανοητικαί*, welche das richtige Verhalten der theoret. Vernunft bezeichnen u. eben deßhalb übergeordnet sind, oder prakt. Tugenden, *ἠθικαί*, in welchen die Vernunft die Herrschaft über das Begehren in der Einhaltung der richtigen Mitte bethätigt. Vor allen die *δικαιοσύνη* (Nic. V): theils im allg. Sinn *τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον* (V, 5), *ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον* (V, 3), theils als besondere Tugend, entweder als austheilende, die „distributive", in den Zuertheilungen an die Einzelnen je nach ihrem Werth, oder als ausgleichende, die „kommutative" (wozu auch die Strafgerechtigk. als Ausgleichung eines zugefügten Unrechts), mit der ergänzenden Berichtigung des gesetzl. Rechts in der rücksichtnehmenden Billigkeit tritt, *τὸ ἐπιεικές*, ein *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου*. Die weitere Entwicklung schloß sich vorzugsweise an die platon. Viertheilung an. Vor allem die Stoa. Die Tugend ist nicht bloß wie bei Aristot. das höchste, sondern das einzige Gut, weil das einzig Gute, darum im Grunde ein Untrennbares, wenn sie sich auch in jene Vierzahl auseinanderlegt. Ihre Wurzel ist *φρόνησις*, beim Zuertheilen als Gerechtigkeit, beim Erstreben als Besonnenheit, beim Erdulden als Tapferkeit erscheinend. Wer eine hat, hat im Grunde alle. Nur wer sie alle vereinigt hat, hat auch die einzelne wahrhaft. So beim „Weisen", dem sittl. Ideal der Stoa; seine Sittlichk. ist das *κατόρθωμα*, das perfectum, weil die Einheit von Handeln u. Gesinnung, im Unterschied vom *καθῆκον*, d. i. die sittl. Handlung, abgesehen von der entsprechenden Gesinnung. Hier arbeitet sich eine Sittlichkeit der reinen Innerlichk. u. zugleich der Allgemeinh. heraus, nicht des einzelnen Staatsbürgers, sondern des Menschen. Denn der Weise, welcher der Inbegriff aller Vollkommenheiten u. Zeus selbst gleich ist, ist schlechthin Mensch. Aber dieses sittliche Ideal ist e. Abstraktion, nur die Negation der Konkretheiten u. ist nach eigenem Bekenntniß nie Wirklichkeit geworden. Daher von den Späteren (seit Panätius) ermäßigt zum Fortschreitenden (*προκόπτων*); u. die Sittlichk. selbst im Grunde e. negative (*ἀνέχου καὶ ἀπέχου*, Zeno), *ἀπάθεια*, Resignation, schließlich Pessimismus. — Die Stoa beeinflußte sowohl die Ethik des alexandrin. Judenth., — vgl. Weish. 8, 7 die vier Kardinaltugenden der Weisheit —, als die römische Denkweise, wie denn Ciceros De officiis ll. III eine Bearbeitg. der stoischen

Digitized by Google

Moral (des Panätius) ist, u. so denn nach den vier Kardinaltugenden abläuft, u. ging endlich als Populärphilosophie der edler Gesinnten auch in die kirchl. Anschauung über.

2. Das N. Testament enthält keine Lehre von der Tugend u. den Tugenden. Aber s. ganze Anschauung von der innerlichen Erneuerung des Sinnes in Wiedergeburt u. Bekehrung, wodurch der Mensch eine *καινὴ κτίσις* 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15, ein *ἔργον τοῦ θεοῦ* Röm. 14, 20, *θεοῦ ποίημα* Eph. 2, 10 wird, *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, somit ein *πνευματικός* (1 Kor. 2, 15. Gal. 6, 1), in allem seinem Denken, Wollen u. Thun von diesem neuen Lebensprinzip bestimmt (Röm. 8, 9 ff.), *ἡγιασμένος ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Röm. 15, 16. 1 Kor. 6, 11, in seinem *νοῦς* u. seiner *καρδία* erneuert Eph. 4, 23 f. *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*, also nicht bloß in einzelnen Stücken korrigirt, sondern zentral u. damit universell erneuert — eine dem Alterth. fremde Vorstellung, weil Thatsache — hat die Einheit der Tugend, weil der neuen Gesinnung, zur selbstverständl. Voraussetzung. So bringt das Christenth. die Vorstellung und Thatsache einer einheitl. realen Idee der Sittlichk., welche dann die Theol. der Kirche mit den wissenschaftl. Traditionen der antiken Ethik kombinirte.

3. Die alte Kirche. Während die Antike nur eine formale Einheit der Tugend, in dem Einen Seelenwesen, deren Beschaffenheit sie ist, kannte, hatte das christl. Denken eine reale Einheit in der Beziehung zu dem konkreten persönl. Gott, mochte man ihr einheitl. Wesen nun im Anschluß an Röm. 13, 10. 1 Kor. 13 u. a. als Liebe (z. B. Klem. Al. Str. IV, 18 p. 614 u. ö., vgl. Winter a. a. O. S. 87) oder als Glaube oder ähnl. bezeichnen. Daneben aber nahm man die alten Kardinaltugenden einfach herüber. So Klem. Alex. (Winter a. a. O. S. 131) Str. II, 18 ff. VII, 3 p. 838 (*σωφροσύνη* Paed. II, 7. 8), so daß die christl. Tugend als verchristlichte hellenische erscheint. Origenes bezeichnet die vier antiken Kardinaltugenden c. Cels. II, 79 auch als die christl., während er jenen exhort. ad mart. c. 5 die Frömmigk. als eigtl. christl. Tugend gegenüberstellt. Gregor Thaumaturg. bezeichnet in s. Dankrede an Origenes „die Tugenden der Weisheit u. Mäßigung, der Rechtschaffenheit u. Männlichkeit" als die Zielpunkte seiner Sittenlehre. Diese Kombinirung christlicher Grundanschauung mit antiken Elementen ging auch in die abendländ. Theologie über. Ambrosius behandelt die Vierzahl der Kardinaltugenden als feststehenden Satz: Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scil. temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem (zu Luk. 6, 20), u. weist sie II, 9 an altest. Beispielen nach. Ebenso bei Hieron. ep. 52 ad Nepotianum (II) c. 13 (habeto justitiam etc., nihil hac gemmarum varietate distinctius) ep. 64 ad Fabiolam c. 21, ep. 66 ad Pammachium, u. zwar noch nicht mit der christl. Dreizahl fides spes caritas verbunden. Dagegen treten bei Augustin die Kardinaltugenden nicht bloß neben die theologischen, sondern auch in inneren Zus.hang mit der christl. Grundtugend der Liebe, als

Digitized by Google

verschiedene Aeußerungen derselben, Retract. 1, 7, u. so in christl. Umdeutung De moribus eccl. cath. c. 15. 21. 22. 35 ff. Ebenso Gregor. d. Gr. Moral. XXII, 1 u. ö. Durch Isid. Hispal. u. A. vermittelt sich diese Lehrweise der folgenden Zeit; de differentiis II, 34. 35 erscheinen die Kardinaltugenden christlich bestimmt: die Klugheit als die Erkß. des wahren Glaubens u. Wissensch. der heil. Schrift; die Gerechtigk. als Liebe Gottes u. des Nächsten; die Tapferk. als Seelenstärke, Verachtung der Ehre, des Reichthums, Geduld im Leiden, Gleichmuth im Glück, Beharrlichk. in der Arbeitsamk.; die Mäßigung als Maßhalten in Wort u. Handlung, als Begleiterin der Schamhaftigk., Bewahrerin der Demuth u. s. w. Damit erhalten sie aber vielfach willkürlichen Inhalt u. Ausdehnung. Es zeigt sich, daß dieß Schema nicht geeignet ist, die eigtl. christl. Sittlichk. in sich zu fassen. Denn es ging zunächst auf die Verhältnisse des natürl. Gemeinschaftslebens, während die christl. Sittlichkeit vor allem durch die Beziehung auf Gott bestimmt ist. Aber mit jenen Modifikationen ist dieses Schema in die mittelalterl. Theologie übergegangen u. in der röm. jetzt noch herrschend, um die Tradition der Lehrform zu bewahren.

4. Die mittelalterl. Theologie nahm diese Lehrform auf, u. zwar nicht bloß solche Vermittler wie Beda (die vier Kard.tug. bilden den Geg.satz zu den vier Wunden, welche die Ursünde geschlagen: ignorantia, malitia, infirmitas, concupisc. — dageg. prud. justit. fortit. temper.), sondern auch Myst. wie Bernh. v. Clairv. (de consid. I); Petr. Lomb. (die 3 Haupttug. fides, spes, car., die 4 Kard.tug., die 7 Gaben des heil. Geistes — auch Tugenden genannt — u. die 7 Hauptlaster). Aehnlich Bonav. Pharetrae II, 26 ff. Breviloqu. V, 4. Centiloqu. III, 41 ff. Dieß alles in der schematisirenden Weise, wie sie Bonav. liebt. Bei Thomas Aqu. aber u. speziell in seiner Moral tritt die Kombination von Philos. u. Kirchenlehre, antiken u. christl. Traditionen, speziell von Aristot. u. Augustin, wie sie für diese Scholastik überhaupt charakteristisch ist, besonders deutlich hervor, u. zeigt sich vor allem in s. Tugendlehre. Vgl. II, 1 qu. 56 ff. Von dem — formalen — Einheitspunkt der anima als dem Subjekt der Tugenden ausgehend, theilt er dieselben im Anschluß an Aristot. ein in intellectuales qu. 57 (sapientia, scientia, intellectus, ars u. prudentia) u. morales qu. 58, um von da aus zu den vier Kard.tugenden zu gelangen qu. 61; während die spezifisch christl. Sittlichk. in den drei theol. Tugenden dargestellt wird qu. 62. Denn es gibt e. doppelte beatitudo: die eine, welche der menschl. Natur angemessen, u. welche der Mensch durch die Prinzipien seiner Natur erreichen kann — die rein natürl. Sittlichkeit der philos. Tugenden —; die andere über die menschl. Natur hinausgehend, wozu der Mensch nur durch übernatürl. göttl. Kraftmittheilung gelangen kann — die übernatürl. Sittlichkeit der theol. Tugenden. Jene beziehen sich auf das Verhß. zur Welt, den finis naturalis, dessen Erreichung dem Menschen mit seinen natürl. Kräften möglich ist, diese auf das Verhß. zu Gott, den finis supernaturalis, zu dessen Erreichung die

Digitized by Google

gratia supernaturalis erforderlich ist. Das eine ist ohne das andere möglich, wie es bei den Heiden der Fall war (qu. 65 a. 2), entsprechend der äußerl. Verhß.bestimmung der Gnade zur Natur im röm. System, wonach jene ein accedens, superadditum u. s. w. ist. Ebenso s. Schule u. überh. die röm. Kirche seitdem.

5. Die reformat. Theologie war so sehr auf die Sicherung des Verhältnisses zu Gott u. des dems. entsprechenden einheitlichen Verhaltens gegen ihn im Glauben, der in der Liebe sich bethätigt, gerichtet, daß sie kein Interesse hatte, ein Schema der Tugenden der natürl. Sittlichkeit aufzustellen u. etwa der Darstellung der christl. einzureihen. Vielmehr löst sich jene scholast. Verbindung des Verschiedenartigen durch die ausschließl. Geltendmachung des Heilsinteresses. So fiel jene Lehrweise nur der philos. Moral anheim, wie sie Melanchthon für die evang. Schulen begründete, während er — u. so auch die folgenden — in seinen Locis, welche den christl. Moralstoff enthielten, von den Kardinaltugenden nichts weiß. Aber das Interesse, welches sich der (aristot.) philos. Moral zuwendete, führte dann doch die Kard.tugenden auch in die theol. Moral in der melanchth. Schule ein. So geht Thomas Venatorius, De virtute christiana 1529 zwar richtig vom Glauben, der virtus fidei u. praxis fidei aus, lenkt aber dann in die Beschreibung jener antiken Tugenden über. Und noch z. B. in den Tabellen zur Ethik von Joh. Osiander 1688 werden die christl. Tugenden auf jene zurückzuführen gesucht. Doch begann sich das seit der schärferen Sonderung der theol. von der philos. Ethik durch Calixt zu ändern. Und so geht auch in der neueren Ethik z. B. bei Schleiermacher zwar in s. philos. Sittenlehre die aus dem auszugleichenden Gegensatz von Geist u. Natur erwachsende Vierzahl der belebenden u. der bekämpfenden, der vorstellenden (das Ganze in das Einzelne eingehend) u. der darstellenden (das Einzelne in das Ganze eingehend) Tugend augenscheinl. auf die antiken: Tapferk. u. Mäßigung, Weish. u. Gerechtigk. zurück; aber der „christl. Sitte" sind sie fremd, diese hat es überh. nicht mit der Tugend, sondern mit dem Handeln — dem wirksamen (wiederherstellenden u. ausbreitenden) u. darstellenden — zu thun. Allein hier fehlt die sittl. Persönlichkeit im eigentl. Sinn, deren zum rechten Handeln befähigende Gesinnung eben die Tugend ist. — Die christl. Tugend u. ihre Mannigfaltigkeit ist aus dem Wesen des neuen Verhältnisses, in welches der Christ durch den Glauben zu Gott zu stehen gekommen ist u. sich weiß, als gesinnungsmäßige Bethätigung desselben zunächst gegen Gott zu entwickeln.

§ 32. Die Bedeutung der Liebe.

Die wahrhaft tugendhafte Gesinnung ist wesentlich Gesinnung gegen Gott und ihrem realen Inhalte nach Liebe zu Gott.

1. Die Tugend ist wesentl. Gesinnung gegen Gott. Die Tugend ist nicht bloß einzelnes Handeln, sondern Gesinnung, d. h. konstante

Digitized by Google

Beschaffenheit u. innere Grundrichtung unseres Willens. Das Ziel derselben ist wesentlich Gott. Denn in der Beziehung zu Gott als dem letzten Zweck besteht die Sittlichkeit. Darin unterscheidet sich die christl. Sittlichk. u. Tugend von der natürl. u. philos. Vgl. z. B. Flacius Clavis Scr. S. (Frkf. 1719) s. v. obedire p. 769: hinc est quod justitia hominis non sunt simpliciter ipsae virtutes per sese, quantumvis perfecte praestitae, ut ethnici ac philosophi senserunt, sed eatenus tantum quantum in Deum sunt relatae. Und zwar nicht bloß als Naturzug zu Gott als dem Ursprung aller Dinge, sondern als Gesinnung, d. h. aufgenommen in das persönl. Denken u. Wollen. Zu Gott nicht mit Ausschluß der Welt u. der Menschen, sondern zu Gott als dem letzten Zweck unsres Daseins, mit Einschluß der Zwecke, die von Gott gewollt u. in ihm gesetzt sind; also nicht der Welt u. der Menschen an sich, sondern sofern sie mit Gott, weil in seinem Willen mit gesetzt sind; also wesentlich u. zunächst zu Gott. Tugend ist also diej. Sinnesweise, welche Gott vor allem u. in allem anderen will; unsittlich dagegen diej., welche die Welt, das Außer- u. Untergöttliche Gott vorordnet. — Die Schrift lehrt das in ihrem Bericht von der ersten Sünde, welche Vorordnung der Welt vor Gott war, u. in dem Unterschied der Ungerechten u. Frommen der ersten Menschheit. Denn was sie von den Kainiten berichtet, zeigt diese als Menschen der Welt, die Sethiten dagegen als solche denen das Verhß. zu Gott das vorderste war. So ist auch das Heidenth. Vorordnung der Kreatur vor dem Schöpfer Röm. 1, 25, während das Rechtverhalten der Frommen allezeit darin besteht, Gott ihr höchstes Gut sein zu lassen. So stellt das Gesetz Israels das Verhß. zu Jehova an die Spitze aller Gesetzeserfüllung u. faßt in der unbedingten Liebe zu Gott das Ganze zusammen (Deut. 6, 5); daher dem frommen Israeliten Gott über alles geht (z. B. Ps. 16, 2), während die Gottlosen die Menschen dieser Welt heißen (Ps. 17, 14), u. auch die nachkanonische Literatur (vgl. Weish. 2, 1 ff.) sie so schildert. Vgl. § 16 die Lehre vom höchsten Gut. — So auch im N. T. Bei Jesu ging das Verhß. zu Gott nicht bloß als ewiges u. innergöttliches seinem innerzeitl. Leben in der Welt voran, sondern war auch die bestimmende Seele seines ganzen Weltlebens. So mußten auch die Jünger auf alles andere verzichten können, um Gott in Christo anzugehören (Matth. 4, 20. 19, 29. Mark. 10, 29), u. die Gemeinde der ersten Zeiten hatte dieß zu bewähren. Freilich ist dann die K. u. spez. die röm. K. der Versuchung der Weltherrschaft erlegen. Die reformat. Lehre v. d. Kirche als der Kirche der Glaubensgerechtigk. bedeutet die Vorordnung des Verhältnisses zu Gott. Aber für die Kirche wie für die Christen besteht stets die Versuchung, daß sie „die Welt liebgewinnen" u. die Güter oder die Denkweise der Welt das Bestimmende für ihr Verhalten sein lassen.

2. Die Einheit der Tugend. Die Tugend ist nicht bloß im formalen Sinn eine Einheit, wegen des einheitl. psycholog. Subjekts (so Aristot.), sondern im realen Sinn, wegen des einheitl. Objekts (Gott), zu

Digitized by Google

welchem sie die innere Beziehung der Gesinnung bezeichnet. So zwar als Postulat in der Stoa, aber bei ihrer Gleichsetzung des Absoluten mit der φύσις, d. h. der allgem. Vernunftnothwdgk. auch nur als abstr. Allgemh., an deren Stelle das Christth. das persönl. Gesinnungsverhalten zur absol. sittl. Persönlichk. Gottes setzte. Wie Gott das höchste sittl. Gut u. Ziel alles Verhaltens e. Einheit ist (§ 16, 4 S. 70), u. so auch s. Wille der Eine gleiche in allen einzelnen Forderungen (§ 17, 2), so ist auch die entspr. Gesinnung, d. h. die Tugend nicht etwas Zus.-gesetztes, sondern e. innere Einheit. So führt denn auch Jesus in d. Bergpredigt Matth. 5 alle Gesetzesübertretung u. Gesetzeserfüllung auf die Innerlichk. u. Einh. der Gesinnung zurück u. bezeichnet Matth. 22, 36 ff. Par. die Forderung der Liebe zu Gott als das größte, d. h. als das zus.-fassende Gebot, also die entspr. Gesinnung als die Einh. der sittl. Gesinnung, u. Paulus in s. Hohenlied der Liebe 1 Kor. 13 als die Seele alles sittl. Thuns; ebenso wie Joh. I, 4, 19 als die einheitl. Erwiederung des einheitl. Verhaltens Gottes. — So ist auch stets in der Kirche die Liebe als die perfectio, als finis, mater od. nach scholast. Sprachgebrauch als forma (d. h. bestimmendes Prinzip) virtutum bezeichnet worden, z. B. Thom. Aqu. II, 2 qu. 23 a. 8. Aber ihr selbst fehlt die prinzip. Wurzel im Glauben. Und so fällt die röm. Sittlichk., wo sie nicht in myst. Versenkung in Gott aufgeht, also als Sittlichk. untergeht, immer wieder ausein. in einer Vielh. einzelner Werke, Uebungen, Enthaltungen ꝛc. Dem gegenüber betont Luther sehr nachdrücklich die Einheitlichk. des Christenlebens, indem er sowohl die prinzip. Bedeutung des Glaubens, als auch die zentrale Stellung der Liebe hervorhebt; z. B. 20, 198: „In diesem Glauben fället ab aller Unterschied der Werke, sie seien groß, klein, kurz, lang, viel oder wenig. Denn nicht die Werke von ihrentwegen, sondern von des Glaubens wegen angenehm sind, welcher einig u. ohne Unterschied in allen u. jeglichen Werken ist, wirket u. lebet, wie viel u. unterschiedlich sie immer sind", oder wenn er im Kl. Kat. bei den zehn Geboten die Auslegung jedes einzelnen Gebotes mit der des ersten beginnt.

3. Das wesentliche innere Gesinnungsverhalten des Christen gegen Gott, also die wesentliche christl. Tugend ist die Liebe zu Gott. 1. Die antike Moral führt die einzelnen Tugenden entweder auf die Weisheit zurück in philosoph. Intellektualismus, oder auf die Gerechtigkeit in prakt. Würdigung des realen Lebens. So ist die Gerechtigk. die (eth.) Haupttugend bei Aristot., welche er weitaus am eingehendsten behandelt (Nicom. V, vgl. dazu z. B. Melanchth.), u. hat dort immer ein Prinzipat behauptet, da es die antike Moral wesentl. mit dem menschl. Gemeinschaftsverhalten zu thun hat, die Gerechtigk. aber ἡ πρὸς τὸν ἕτερον ἀρετή ist.

2. In der christlichen Moral, da sie es vor allem mit dem Gesinnungsverhß. zu Gott zu thun hat, tritt an die Stelle der Gerechtigk. die Liebe, als das einheitl. Gesinnungsverhalten des Christen gegen Gott. So in der Schrift. Schon im A. T. Deut. 6, 5 als Liebe zu Jehova

Digitized by Google

dem Heilsgott von ganzem Herzen u. s. w. Vgl. Matth. 22, 37 u. Par. Noch entschiedener im N. T. Entsprechend der Liebesoffb. Gottes in Christo (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. 16), als dem einheitl. heilsgesch. Verhalten Gottes, faßt sich das Verhalten des Christen zus. in der Liebe zu ihm: Wir lieben ihn, denn u. s. w. 1 Joh. 4, 19. Durch den Glauben werden wir Christen u. sind wir stets Christen, in der Liebe bethätigen wir uns als Christen, die wir durch den Glauben sind; *ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6. Im Glauben besteht die Gottesgemsch., in der Liebe erweist sie sich. So ist der Glaube die Wurzel der Liebe, die Liebe aber die operatio fidei. Zwar bei **Paulus** vorwiegend als Glaubensbethätigung gegen die Brüder, doch auch als das Gesinnungsverhalten des Christen gegen Gott. Zwar nicht Röm. 5, 5 *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* u. 2 Kor. 5, 14 *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, wo die Genitive Subjektsgenitive; wohl aber 2 Thess. 3, 5 *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*, d. h. Gott zu lieben, u. *ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ*, d. h. auf Christum zu harren ist das Nöthigste für den Christen. Ferner im Verbum: Röm. 8, 28 *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν* u. s. w. 1 Kor. 2, 9 *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. 8, 3 *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*. Eph. 6, 24 *ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν I. X. ἐν ἀφθαρσίᾳ*, so daß für Paulus ein Gottliebender zu sein charakterist. Bezeichnung des Christen ist, wie auch Jak. 1, 12 *ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, oder 1 Petr. 1, 8 *ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε*. Ganz besonders aber bei **Johannes**: der Herr erwartet für seine Liebe wiederum Liebe zu ihm, in ihm zu Gott Joh. (8, 42). 14, 15. 21. 23. 24. 28. 21, 15. 16, die sich in der Bruderliebe erweist 13, 34 u. ö., u. welcher dafür Gottes Liebe u. Einwohnung verheißen wird 14, 21. 23; wie auch die zahlreichen Ermahnungen zur gegenseitigen Liebe in 1 Joh. als Erweisung der Liebe zu Gott 4, 20. 21. 5, 1. 2 u. als Wirkung der Erfahrung seiner Liebe 4, 11 u. ö. bezeichnet werden. Was Jesus an den Juden vermißt als das Entscheidende, ist Ev. 5, 42, daß sie *τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ* die schuldige Liebe zu Gott nicht in sich haben. Das Charakteristische der Christen dagegen ist die Liebesgemsch. mit Gott, welche (*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* die Liebe zu Gott) in dem entsprechenden Gehorsam gegen den Willen Gottes sich vollendet 1 Joh. 2, 5, oder in der That — der Bruderliebe — sich erweist 1 Joh. 3, 17, so daß dann *ἀγάπη* beide Beziehungen, Gottes- u. Bruderliebe, in sich befaßt 1 Joh. 4, 16 ff. Weit seltener, wie selbstverständlich (vgl. § 34, 2), dient *φιλεῖν* zur Bezeichnung der Liebe zu Gott u. Christus, welche die Seele des Christenlebens bilden soll, wie Matth. 10, 37 *ὁ φιλῶν πατέρα (υἱὸν) ὑπὲρ ἐμέ*, oder Joh. 16, 27 *ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε*. 21, 15 ff. *σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε*. 1 Kor. 16, 22 *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον*.

3. Auch in der **Kirche** ist die Liebe stets als die Einheit des Gesetzes, d. i. des göttl. Willens bezeichnet worden, allerdings zumeist als Bruder- oder als Nächstenliebe gemeint, diese aber doch als Erweisung der Gottesliebe. Aug. Enchir. 121: omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem. Omnis igitur praecepti finis est caritas. Je nach der Größe

Digitized by Google

u. Werth des Objekts bemißt sich auch die Liebe. Nun ist Gott das summum bonum, also auch über alles zu lieben. Dieß hat besonders in der Mystik eine freilich nicht selten unrichtige — akosmist. — Darstellung gefunden. Dagegen wiegt bei Luther zwar die Beziehung zum Nächsten vor, aber er denkt diese doch nicht ohne die Beziehung zu Gott. „Zwar Geduld, Keuschheit, Mäßigkeit ꝛc. sind auch wohl feine Tugenden, aber der Liebe nirgend gleich, die es gar ist, als die alle anderen Tugenden in sich schließet und mit sich krieget" (4, 111). Denn alle anderen Tugenden sind „stückliche Tugenden".

§ 33. Glaube, Liebe, Hoffnung.

Augustin, Enchir. ad Laur. de fide spe et caritate. Außerdem z. B. Perrone, Praelect. theol. de virt. fidei, spei et carit. Ratisb. 1865.

Die Liebe ist die wesentliche Erweisung des Glaubens und trägt in Glaube und Hoffnung ihren Grund und ihr Ziel in sich.

1. Das Verhältniß von Glaube, Liebe u. Hoffnung im Allgemeinen. In der kirchl. Anschauung u. wissenschaftl. Tradition gelten diese als die drei spezifisch christl. („theol.") Tugenden. Aber es kommt auf die richtige Bestimmung ihres Verhältnisses an. Die Liebe ist die wesentliche christl. Tugend als die Einheit aller einzelnen Tugenden; der Glaube aber ist ihr Prinzip, das sich in ihr vollzieht u. erweist, der tragende, wirkende Grund der Liebe, aus welchem sie immer wieder wird u. in ihn zurückkehrt u. s. w. So kommt dem Glauben ein Prinzipat gegenüber der Liebe zu, u. sie stehen einander nicht gleich als parallele Tugenden, noch weniger steht der Glaube unter der Liebe, nur etwa als Voraussetzung u. Bedingung derselben, sondern er ist die stets wirksame u. wirkende Macht u. Grundlage der Liebe, welche ihrerseits die stete Gegenwart des Verhaltens des Christen bildet. Diese Gegenwart aber ist nicht ohne e. Zukunft, also die Liebe nicht ohne die Hoffnung, welche sie in sich trägt. So sind die drei in ein. u. so mit ein. verbunden, daß das eine, wo es wirklich ist, nicht ohne das andere sein kann, sondern in dem inneren Verhß. in dem sie zu einander stehen, bilden sie die Einheit des christl. Lebens.

2. Die Schrift lehrt diese Dreiheit sowohl im Großen u. Ganzen, wie im Einzelnen. Auf Glaube ist im A. T. von vornherein u. ist stets das Verhß. des Menschen zu Gott gestellt (Hebr. 11), schon im Erstgeschaffenen (vgl. § 20, 4); Abrah.s Größe aber war s. Glaube, durch welchen er Gottes u. der Vater der Gottesgemeinde wurde; darin ruhte s. Liebe zu Gott (אֹהֲבִי Jes. 41, 8) u. die Hoffnung der Zukunft. Die Grundlage des Gesetzes ist Glaube an Jeh., die Summe desselben Liebe zu Gott von ganzem Herzen Deut. 6, 4 f., die ganze altest. Gottesordnung aber verwies Israel an die Zukunft. Jesu irdisches Leben war nach seiner Grundlage e. Leben des Glaubens, in welchem er Gottes gewiß

Digitized by Google

war in der Versuchung, in s. Wirken (z. B. Joh. 11, 42) u. in der Gottverlassenh. am Kreuz. Darauf ruhte seine Liebesgemsch. mit dem Vater, welche die Seele seines ganzen Lebens u. Wirkens bildete wie seine Gewißheit der Zukunft (z. B. Joh. 10, 18). Bei den Jüngern war der Anschluß an Jesus e. That des Glaubens, wodurch sie Jünger wurden; die Bethätigung desselben Liebe zu ihm (Joh. 21, 15 ff.), welche in ihm auch der Zukunft in Hoffnung gewiß war (z. B. Joh. 14, 1 ff. 16, 33). In den apostol. Briefen werden daher in Aussagen wie Ermahnungen jene drei, Glaube, Liebe, Hoffnung, oder wenigstens Glaube u. Liebe, oft zus.gestellt. So vor allem 1 Kor. 13, 13, wo von allen drei gesagt ist, daß sie bleiben, sofern sie gegenüber der vorübergehenden Bedeutung der einzelnen Gaben bleibende Bedeutung für den Stand der ewigen Seligkeit haben; die Liebe aber ist an den Schluß gestellt, weil der betreffende Abschnitt eben von ihr handelt, u. als die größere unter den drei wird sie bezeichnet nicht an sich — denn nicht werden die drei ihrem Wesen oder ihrem Werthe nach für den persönl. Heilsstand oder für die Seligk. gegen ein. abgewogen —, sondern in ihrer Bedeutung für das Gem.schaftsleben der Gemeinde, von welchem der Ap. geredet u. in diesem Zus.hang ermahnt hatte, vor allem der Liebe nachzutrachten. Von den Kolossern 1, 4 f. rühmt Pls. *τὴν πίστιν — καὶ τὴν ἀγάπην — διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. An den Thessal. I, 1, 3 *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* (nicht Gen. subj. das Werk, welches der Glaube thut, sondern Gen. appos. ihr Verhalten, welches im Glauben besteht), *καὶ τὸν κόπον τῆς ἀγάπης καὶ τὴν ὑπομονὴν τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X.* Die Christen sind nach 1 Thess. 5, 8 bekleidet mit dem Panzer des Glaubens u. der Liebe (die Rüstung für das Werk auf Erden) u. dem Helm des Heils (auf dem Haupt, welches in Hoffnung in die Zukunft schaut). Von den Presbytern verlangt Pls. Tit. 2, 2, daß sie gesund seien in Bezug auf Glaube, Liebe u. Geduld. 1 Kor. 1, 5—7 scheint jene Trias wenigstens durch. Noch stärker Apok. 2, 19: *οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν*. Oder es sind wenigstens Glbe. u. Liebe genannt: Gal. 5, 6 *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, während es vorher V. 5 geheißen: *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἐπεκδεχόμεθα*. Philem. 5 *τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν*. Eph. 3, 17 f. *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι*, woraus dann die Erkk., näml. des göttl. Heilsraths, nach Länge, Breite, Höhe u. Tiefe erwächst (V. 18 f.), womit denn auch auf die Zukunft seines Vollzugs verwiesen wird. Und den Eph.brief schließt der Ap. 6, 23 mit dem Wunsch: *εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ* u. s. w. 1 Tim. 1, 14 als *ἡ χάρις μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χρ. Ἰησοῦ*. 2 Tim. 1, 13 das Vorbild gesunder Lehre *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. So besteht also in Glaube u. Liebe die Summe der christl. Lehre. Deßhalb 1 Thess. 3, 6 dieß Zweifache von den Thessalonichern: in diesem Zweifachen besteht also die Summe des christl.

Digitized by Google

Lebens. In der Aufzählung der einzelnen Stücke christl. Verhaltens 2 Petr. 1, 5—7 stehen Glbe, u. Liebe am Anfang u. Schluß, u. die Geduld in der Mitte. Außerdem vgl. 1 Tim. 2, 15: *ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ σωφροσύνης.* 6, 11 *δικαιοσύνη, εὐσέβεια, πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή, πραϋπάθεια.* 2 Tim. 2, 22 *δικαιοσύνη, πίστις, ἀγάπη, εἰρήνη* 3, 10. Oder es wird 2 Thess. 3, 5 als charakteristisch für die Christen genannt: Gott zu lieben u. auf Christum zu harren.

3. Die Kirche legt vor allem in ihrer ersten Zeit dafür Zeugniß ab im Leben — des todesfreudigen Bekenntnisses des Christenglaubens, der auch von den Heiden bewunderten Liebe u. der Hoffnung auf die Parusie Chr. —; u. in der Lehre geht jene Trias von den app. VV. bis auf Augustin, von da bis auf Thom. Aqu. im M.-A., u. trotz aller Verkehrungen bis auf die Gegenwart in der röm. K. — Bei Klem. Rom. ist noch die *πίστις* als *πανάρετος* bezeichnet u. die Rechtf. im Geg.satz zu eigner Weish. od. Gerechtigk. auf den Glbn. gegründet c. 32, aber doch tritt auch bereits hier die Liebe gleichberechtigt neben den Glbn. c. 50. Ignat. nennt ad Eph. 14 den Glauben *ἀρχή*, die Liebe *τέλος ζωῆς* u. *τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεοῦ ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν.* In der *δύναμις πίστεως* muß man bis zu Ende erfunden werden (vgl. Gal. 5, 6 die *πίστις* ist *ἐνεργουμένη*). Ad Magn. 13 Glaube u. Liebe sind die Hauptstücke des christl. Lebens, die *δόγματα τοῦ κυρίου* (*δόγμ.* hier im ethischen Sinn). Die drei aber stellt ad Polyc. 6 als die christl. Waffenrüstung mit der Taufe zus. (an 1 Thess. 5, 8 erinnernd). Polykarp noch korrekt ad Philipp. 3 von der *δοθεῖσα ἡμῖν πίστις: ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν*, sofern der Glbe. das (subj.) Prinzip des neuen Lebens ist, *ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης* (nicht: vor dem Glauben, sond. vor der Hoffnung auf die Vollendung geht) *τῆς ἀγάπης τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον.* Freilich konnte sich in allgem. u. ungenauer Redeweise der Unterschied verwischen u. das Heil überhaupt auf diese drei zurückgeführt werden, zumal wenn das Bewußtsein von der begründenden Vorderstellung des Verhfss. zu Gott vor dem Verhalten zu ihm sich trübte u. verlor. Nach Hermas vis. III, 8 ist der heilsbegründende Glaube die Mutter, d. h. das Prinzip der Tugenden — hier sieben; Sim. IX, 15 zwölf, in vier u. acht getheilt; aber auch hier sind alle vom Glbn. u. der Liebe eingeschlossen (ähnlich wie 2 Petr. 1, 5—7 die achtgliedrige Reihe). Auch Barn. 1, 5 f. *τρία δόγματά* (im eth. Sinn) *ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπὶς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία*: der Glaube, als Hoffnung des Lebens an erster Stelle genannt; darauf folgt die Gerechtigk. (des Lebens), deren Zeugniß die Liebe ist. — Im weiteren Verlauf verliert sich die Erinnerung u. Einsicht der ursprüngl. Meinung in der Allgemh., mit welcher das Heil überhaupt auf jene drei Faktoren zurückgeführt wird. So bei Klem. Alexdr.: die drei unlöslichen Binden der Rettung sind Liebe, Glbe., Hoffnung (quis

Digitized by Google

div. salv. c. 29), zu ihnen fügt Kl. c. 3, um die Siebenzahl voll zu machen, noch Erkß. der Wahrheit, Sanftmuth, Barmherzigk., Keuschheit, oder c. 18 zu Glbe., Hoffnung, Liebe noch Weisheit, Sanftmuth, Demuth, Wahrheit. Die Vorderstellung der Liebe (c. 3 u. 29) erklärt sich aus der Bedeutung, welche ihr Klem. für die Verwirklichung der sittl. Idee beilegt. Sie ist das an sich selbst Gute; von den Motiven der Furcht und Hoffnung als den zwei ersten Stufen führt der sittl. Fortschritt zu dem der Liebe als der Vollendung u. Verwirklichung des Guten (Str. IV, 7 p. 587; Winter a. a. O. S. 86), weil dem Gegenbild Gottes, welcher die Liebe ist (Str. IV, 18 p. 614: *ἀγάπη τοίνυν καὶ ὁ θεὸς εἴρηται, ἀγαθὸς ὤν*). Aber auch *μεγίστη ἀρετῶν μήτηρ ἡ πίστις* (Str. II, 5 p. 441), mit ihr sind die beiden Tugenden, Liebe u. Hoffnung, verbunden (*εὕροιμεν — συνοικούσας* Str. II, 12 p. 457). Oefter nimmt die Liebe die dritte Stelle ein (Str. II, 6 p. 445. IV, 7 p. 587. V, 3 p. 654). Diese drei werden wohl auch als das Fundament bezeichnet, auf welchem der Tempel Gottes, d. i. der Gottesmensch gegründet ist (V, 1 p. 652). So faßt sich denn die Anschauung vom christl. Leben in dieses Schema zus., u. dieß tritt bei Klem. neben das antike von den sogen. Kardinaltugenden — ein Zeichen der äußeren Kombinirung des Antiken u. Christlichen. So pflanzte es sich auch in der abendländ. Kirche fort.

Die abdl. Kirche nahm jenes Schema herüber. So z. B. in den „Traktaten", welche dem Zeno v. Verona zugeschrieben werden (1. u. 2. Trakt.): „Der Glbe. ist der Grund der Hoffnung u. die Hoffnung die Herrlichk. des Glbs.", die Liebe aber, welche „die Demuth pflegt", ist die Königin aller Tugenden. Eine Reihe andrer Tugenden schließt sich daran (Gerechtigk., Keuschh., Enthaltsamk., Geduld u. s. w.). Die Liebe erhebt sich um so mehr, als der Glbe. zum intell. Akt des Fürwahrhaltens der kirchl. Lehre u. dadurch eth. entwerthet wurde. Das Interesse aber galt weniger dem neuen Verhß. zu Gott als vielmehr dem neuen Verhalten, wie es durch die schöpfer. Gnade u. ihre Wirksamk. innerhalb der kirchl. Gemsch. bedingt war. Nicht die Rechtf. vor Gott im paulin. Sinn, sondern die Willens- u. Lebenserneuerung war der Kern der Bekehrung Augustins, u. diese war charakterist. u. typisch für die abdl. Kirche. Daher die Prinzipatstellung der Liebe in der Gedankenreihe Augustins, u. damit der folgenden Zeit. Gott dem höchsten Gut ähnlich zu werden ist das Ziel des Menschen. Dieß geschieht durch die Liebe (de mor. I, 23). Die Liebe zu Gott ist also die eigentl. Tugend, alle andere Tugend daher, die diesen Namen verdient, Entfaltung dieser Liebe: virtus est ordo amoris (de civ. XV, 22). So werden auch die Kardinaltugenden zu Erweisungen der Liebe (de mor. I, 25). Haec est hominis una perfectio (c. 46). Diese Hingabe an Gott in der Liebe ist ein Werk der übermächtigen göttl. Gnade, als e. mystischer Vorgang in der Seele, der sich vollzieht innerhalb der Heilsanstalt der Kirche durch ihr sakramentales Handeln. Die Stufen der sittl. Umänderung werden bezeichnet durch jene Trias der fides spes caritas,

Digitized by Google

u. zwar — in nothw. Konsequenz dieser ganzen Denkweise — in dieser Ordnung. Die gläubige Annahme des christl. Bekenntnisses ist naturgemäß das Erste, ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur —, nascitur spes bona fidelium, cui caritas sancta comitatur (Enchir. c. 30). Diese letzte ist das Höchste u. Entscheidende; cum enim quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur quid credat aut speret sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat. Die Liebe ist also die Vollendung des Glaubens u. der Glbe. zu e. Vorstufe der Liebe herabgesetzt, d. h. seine Bedeutung für die Begründung des fundament. Verhss. zu Gott verkannt u. er nur als Anfang eines Verhaltens gefaßt, welches in der Liebe, als der Einigung mit Gott, s. Spitze erreicht. Es ist also die Verkennung der Rechtfertigung u. ihrer prinzipiellen Bedeutung, welche die ethischen Gedanken verschoben hat. So blieb es seitdem. Isidor. hat zwar noch die Ordnung fides, caritas, spes (Sentent. II, 2 ff. p. 192 sqq.), aber der Glbe. ist ihm nur nothw. Anfang, nicht eigtl. Prinzip.

4. Die mittelalterl. u. röm. Kirche. Diese Tradition wird weitergeführt vom Lombarden mit seinen 7 Tugenden — den drei Haupttugenden fides, spes, caritas u. den vier Kardinaltugenden — den 7 Gaben des heil. Geistes (nach Jes. 11, 23 Vulg.), welche ebenfalls Tugenden genannt werden, im Gegensatz zu den 7 Hauptlastern u. s. w.; vor allem aber maßgebend durch Thomas Aqu. Er repräsentirt die Kombinirung von Aristot. u. Augustin. Der tugendhafte Habitus ist entweder erworben durch eine Reihe sich wiederholender Handlungen (Aristot., wogegen Luthers scharfe Polemik) — so bei den moral. (philos.) Tugenden — oder eingegossen durch die unm. Wirksamk. Gottes — so bei den theol. Tugenden: Glaube, sofern das übernatürliche Ziel Gegenstand der Erkß. ist, Hoffnung, sofern es erreichbar erscheint u. erstrebt wird, Liebe, sofern das Wollen sich mit dems. einigt u. dadurch der Mensch gewissermaßen die Natur des begehrten Objekts annimmt u. sich Gott verähnlicht. So ist die Liebe die erste u. höchste Tugend der Würde, die letzte der zeitl. Entstehung nach, hat die andern zur Voraussetzung u. schließt sie, auch die moral., in sich. Vgl. Summa II, 1 qu. 62. art. 1 sqq. art. 4: ordine quidem generationis, quo materia est prior forma et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides praecedit spem et caritatem secundum actus u. ebenso spes praecedit caritatem. Ordine vero perfectionis caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma. Durch die Liebe werden auch die virtutes morales, die dem Menschen an sich möglich sind, wie bei den Heiden (qu. 65 a. 2), zu wahren, eingegossenen Tugenden, denn cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales (a. 3). In Betreff der theol. Tugenden aber gilt a. 4, daß fides et spes, sofern sie secundum inchoationem quandam betrachtet werden, sine caritate possunt aliqualiter

Digitized by Google

esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Dagegen a. 5 kann die Liebe ohne Glaube u. Hoffnung, als ihre Voraussetzungen, nicht sein. Wenn so der Liebe der Preis vor allen andern Tugenden zuerkannt wird, so geschieht das, wie ersichtlich, auf Kosten des Glaubens, der hier sehr wenig mehr gemein hat mit dem Glbn., den die Schrift von Anfang bis Ende predigt, auf welchen Pls. das Heil gründet u. welchen Johannes als den Sieg über die Welt bezeichnet. Bei dieser Lehrtradition ist dann die römische Kirche geblieben. Es war nur konsequent, wenn das Trident. den Glbn. mit Todsünden verträglich erklärt, was freilich für paulin. u. evang. Denkweise ein unvollziehbarer Gedanke ist. Trid. sess. VI c. 16 can. 28: si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem superamitti; aut fidem quae remanet non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, a. s. Und zu den von Alex. VIII verurtheilten Propositionen gehört auch n. 12: quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina. Denn, wie z. B. die Sorbonne u. Cochläus lehren (Lämmer, Die vortrident. u. kath. Theologie S. 144 aus der Instruktion der Pariser Theol.fakultät v. J. 1545 u. aus Cochläus Phil. 3, 5) „der Glaube, die Hoffnung u. die Liebe sind als drei unterschiedliche Tugenden (virtutes distinctae) auseinanderzuhalten; der eingepflanzte Glaube (fides infusa) kann in e. Menschen ohne die Liebe vorhanden sein, alsdann heißt er ein todter, ungestalteter u. unlebendiger Glaube (fides mortua s. informis)".

5. Die Reformation. Indem Luther die paulin. Erkß. von der Bedingtheit der Heiligung durch die Rechtf. erneuerte, hat er sowohl den Prinzipat des Glaubens, daß er näml. das wirksam genet. Prinzip der Liebe sei, fest gestellt, als auch die zentrale Bedeutung der Liebe als der wesentlichen christl. Tugend gesichert. Er trifft ganz den Punkt, worauf es ankommt, wenn er es als den Irrthum der scholast. Ethiker tadelt, „daß sie den Glauben gesetzt haben nicht über, sondern neben andere Tugenden u. ihm ein eigen Werk gegeben, abgesondert von allen Werken der andern Tugenden, so er doch allein alle andern Werke vergütet, angenehm u. würdig macht" (20, 198). Denn damit war die Einheit des christl. sittl. Lebens eben darum aufgelöst, weil dem Glb. seine prinzipielle Stellung genommen u. er zu e. einzelnen Tugend neben andern gemacht, d. h. das Verhß. zu Gott in dem Verhalten untergegangen war, da doch dieses erst auf jenem beruht u. durch dass. wirksam ermöglicht ist, d. h. also der Glaube ist die wirksame Macht u. das lebendige Prinzip aller Sittlichkeit. Non dicit (Paulus): caritas est efficax; sed: fides est efficax; non: caritas operatur; sed: fides operatur; caritatem autem facit fidei velut instrumentum per quod operatur (Comm. in ep. ad Gal. II, 323). Durch den Glbn. „ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre als einen Strohhalm aufheben" (20, 198). „In diesem Glbn. werden alle Werke gleich u. ist eines wie das andere, fället ab aller Unterschied der

Digitized by Google

Werke, sie seien groß, klein, kurz, lang, viel oder wenig. Denn nicht die Werke von ihrentwegen, sondern von des Glaubens wegen angenehm sind, welcher einig u. ohne Unterschied in allen u. jeglichen Werken ist, wirket u. lebet, wieviel u. unterschiedlich sie immer sind; gleichwie alle Gliedmaßen von dem Haupte leben, wirken u. den Namen haben u. ohne das Haupt kein Gliedmaß leben, wirken oder Namen haben mag" (199). Der Glbe. ist also die Mutter der Tugenden. Comm. in Gen. III, 305: fides chorum pulcherrimum virtutum secum ducit neque unquam sola est. — Fides ceu mater est, ex qua soboles illa virtutum nascitur. Der Gegensatz dieser Erkß. zur scholast. u. röm. Lehre von der fides formata caritate liegt auf der Hand. Darnach ist es denn zu beurtheilen, wenn Luther das christl. Leben aus den zwei Hauptstücken Glbe. u. Liebe bestehen läßt (14, 73) u. etwa auch beide wie zwei Tugenden nebenein. zu stellen scheint (13, 7); oder das christl. Leben als Glbe., Liebe u. Hoffnung bezeichnet, wie denn auch „der Apostel die drei Stücke immer anzeucht in seinen Episteln" (14, 73. 74. 15, 30). „Denn dieß Leben ist nichts anderes denn ein Leben des Glaubens, der Liebe u. des heil. Kreuzes" (d. h. der Hoffnung eben im Kreuz 11, 171. 10, 19 f.). Dabei ist immer die wesentlich verschiedene Stellung, welche Glaube u. Liebe zum Heilsbesitz haben, vorausgesetzt. „Der Glaube bringet u. gibet dir Christum zu eigen mit allen seinen Gütern. Die Liebe gibet dich deinem Nächsten mit allen deinen Gütern u. s. w." (10, 20). Wie diese durch Luther gewonnene Erkß. sich in der evangel. Theol. bewahrt, dafür möge Buddeus, Moraltheol. (Institt. theol. mor., Lpz. 1727) genügen: patet, quod ex parte hominis fides primum virtutum christianarum fundamentum et principium sit, quippe ex qua amor Dei, cum amore aliorum hominum fluente, summam legis continens (I, 4 § 125 p. 152). Falsch philos. sei es, die Tugend als medium perveniendi ad summum bonum zu bezeichnen, sondern virtutem esse fructum amoris, uti hic ex fide in Christum, per quam cum Deo unimur, resultat. Supponit ergo virtus jam hominem credentem, justificatum, cum Deo unitum (p. 153).

§ 34. Das Wesen der Liebe zu Gott.

Bernhard v. Clairv., Tractatus de diligendo Deo. Deharbe (röm.), Die vollk. Liebe Gottes in ihrem Gegens. z. unvollk. u. in ihrer Anwendung auf die Reue. Regsb. 1856. Teichmüller, Ueber das Wesen der Liebe. Lpz. 1879.

Die Liebe des Christen gegen Gott ist diejenige Sinnesweise, vermöge welcher der Christ vor allem Gott, und was Gottes ist, in Christo als das höchste Gut und Ziel seines Lebens will und sucht und sich und alles Andere nur in Gott.

1. Die Gegenliebe gegen Gott. Die aristot. Moralphilos. nannte es *ἄτοπον* von Liebe zw. Gott u. Mensch zu reden (Eth. Eud. IV, 3 u.

Digitized by Google

Magna moralia II, 11). Vgl. auch das ächt antike Parzenlied in Goethes Iphig.: Es fürchte die Götter das Menschengeschlecht u. s. w. Das Verhalten des antiken Menschen gegen die Götter ist nur Anerkennung der Abhängigk. u. Unterwürfigk., welche sich in der εὐσέβεια bethätigt u. schließlich die Gestalt der Resignation hat. Das Christenthum weiß von einer persönlichen Liebe Gottes gegen uns, darum auch unsrerseits gegen ihn, 1 Joh. 4, 19. Amor descendit ut ascendamus. Wie die Liebe Gottes zu uns das wesentl. heilsgeschichtl. Verhalten ist, so unsre Liebe zu Gott unser wesentl. Verhalten gegen ihn, die Aktiv. unsrer Gottesgemsch. u. die Gottesabbildlichk. unsres Verhaltens.

2. Das Wort in der Schrift. Das altt. אָהַב umfaßt die drei Begriffe: ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν. Das N. T. hat ἐρᾶν u. ἔρως nicht, weil es e. leidschaftl. Begehren bezeichnet, was auch der platon. ἔρως im Symposion nicht abstreift — im Gegensatz zur christl. Liebe. Das im antiken Sprachgebrauch herrschende φιλεῖν aber unterscheidet sich von dem seltneren ἀγαπᾶν wie die natürl. Neigung des Affekts (amare) v. der höhern Stufe der Willensrichtung; daher in der Schr. ἀγαπᾶν weitaus bevorzugt, ausnahmslos — nie φιλεῖν — von der Liebe zu Gott, vom Gebot der Nächstenliebe u. v. d. Feindesliebe gebraucht; φιλεῖν dagegen v. d. Liebe zur Welt (Joh. 15, 19) u. von persönl. Verhältnissen (Joh. 11, 3. 36 [ἀγαπᾶν 11, 5] 20, 2 [ἀγαπᾶν 13, 23. 19, 26. 21, 7]. 21, 15. 16. 17, abwechselnd mit ἀγαπᾶν 21, 15. 16). Daher ist das der Profangräcität völlig fremde ἀγάπη die eigtl. Bezeichnung für die Liebe Gottes.

3. Das materiale Wesen der Liebe in der Schrift. Die Liebe schließt 1. das negat. Moment der Selbstverleugnung in sich — im Ggstz. zum Egoism. der Antike — nach dem Vorgang Christi Joh. 15, 13 „größere Liebe hat Niemand als u. s. w.", Röm. 15, 21. Phil. 2, 5, also μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν Röm. 15, 1, οὐ τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν, ζητεῖν 1 Kor. 10, 24. 33. Phil. 2, 4; damit zugl. 2. das posit. ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου, demnach vor Allem Gott u. seine Sache (vgl. V. U. seinen Namen, Reich, Willen); da aber Gott unser summum bonum, also letztes Ziel u. zwar persönl.: 3. das persönl. Verhß. der Gemsch. mit ihm, Ps. 73, 26: wenn ich nur dich habe u. s. w. u. zwar prinzipiell Gott allein, weil über alles, Deut. 6, 5 „von ganzem Herzen u. von allen Kräften"; denn man kann nicht zwei Herren zugleich dienen Matth. 5, 21 ff.; daher alles Andere, die Welt u. die Menschen zwar auch, aber nur in Gott wollen, also nur in Beziehung zu Gott. Herzlich lieb hab ich dich, o Herr u. s. w. — Gott aber ist für den Christen Gott in Christo, Röm. 8, 39. Eph. 1, 6 u. s. w., also auch die Liebe des Christen zu Gott ἐν Χριστῷ, im Sinn nicht bloß einer Erinnerung oder äußerl. Vermittlung, sondern eines gegw. lebendigen, persönl. Verhältnisses; weder der Vater ohne den Sohn (ration.), noch der Sohn ohne den Vater (die Gefahr des Herrnhutism.).

4. Die alte Kirche. Die Liebe ist stets in der K. gefeiert worden, allerdings vielfach auf Kosten des Glaubens; meistens die Liebe zu Gott

Digitized by Google

in Chr. mit der Liebe zu den Brüdern verbunden, aber wenn auch nur die letztere gemeint ist, so doch auch sie als *ἐν Χῷ. κατὰ θεόν*, also als Erweisung von jener. So Klem. Rom. im Zus.hang seiner Ermahnung zur Eintracht; bes. in dem schönen Preis der Liebe 49, 1 ff. (in Erinnerung an 1 Kor. 13, bes. 4. 7); — *ἀγάπη κολλᾶ* (adglutinat) *ἡμᾶς τῷ θεῷ. — ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστι τῷ θεῷ.* 50, 1 ff. die Größe u. Vollkh. der Liebe. Sogar ihr Sündenvergebung zugeschrieben c. 5 mit Berufung auf Ps. 32, 1. — Noch häufiger v. d. Liebe Ignat. ad Eph. 9, 1 *ἡ πίστις ὑμῶν ὁ ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν* — (denn ihr Gegenstand ist Gott). 2: *καθ' ὅλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν* (Gott in Chr.), „die gegenwärtige Gnade" 11, 3, oder der Hγrr 15, 3 ad Polyc. 5, 1 u. ö., damit auch die Nächsten (Polyk. ad Phil. 3, 3) ihr Wesen: das Heil der Brüder, ja aller Menschen wollen Martyr. Polyc. 1, 2. Sie ist etwas Göttl., Abbild der göttl. Liebe, u. drückt dem Menschen das entsprechende Gepräge auf, Ignat. ad Magn. 5, 2 *οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ I. Χοῦ* (*ἔχουσιν*). Daß die Apologeten mehr die Nächstenliebe oder die Feindesliebe als die Liebe zu Gott hervorhoben, war geschichtl. veranlaßt (vgl. Justin, Apol. I, 15; Dial. c. Tr. 85. 93; Ep. ad Diogn. 1. 5. 10), aber gemeint als Antwort auf die Liebe Gottes zu uns u. als Erweisung unsrer Liebe zu Gott (Ep. ad Diogn. 10). Eine zentrale Stellung nimmt bei Klem. Al. — wenigstens nach der einen Strömung — die Liebe, u. zwar die Liebe zu Gott ein (vgl. Winter a. a. O. S. 86. Lthrdt., Gesch. der chr. Eth. I, 121): Das Gebot der Liebe ist das höchste u. s. w., nur ein geringer Dank für die zuvorkommende große Liebe Gottes, dem wir ja sonst nichts schenken können (Quis div. salv. 27 p. 951). Dieß ist aber die entsprechende Erwiderung; denn Gott heißt selbst Liebe, *ἀγαθὸς ὤν* (Str. IV, 18 p. 614), erschienen in der Liebe Christi: *τοῦτον οὖν ἀγαπᾶν ἴσα χρὴ τῷ θεῷ, ἀγαπᾷ δὲ Χὸν Ἰοῦν ὁ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῶν καὶ φυλάσσων αὐτοῦ τὰς ἐντολάς* (Quis div. salv. 29 p. 951); also e. allseitige Liebe. Allerdings meist mehr als Nächsten- und Bruderliebe denn als Liebe zu Gott: e. Liebe des Wohlwollens, der Gemsch., der Hülfeleistung, der Barmherzigk. u. s. w. (vgl. Winter a. a. O. S. 139 ff.), während die Liebe zu Gott für Klem. meist in Gnosis übergeht, die zwar keine unthätige ist (*ἕπεται τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά* Str. VII, 13 p. 882), aber immerhin doch etwas Intellektuelles. Diese Nachwirkung der intellektualist. Richtung der Antike setzt sich in der griech. Kirche u. ihrer Bevorzugung der Erkß. u. der Kontemplation vor dem aktiven Leben fort, überträgt sich aber auch in die abendländ. Kirche trotz ihrer stärkeren Betonung des Willens u. des aktiven u. prakt. Moments im Christenleben.

5. Für die **abendländ. Kirche** ist vor allem Augustin maßgebend. Caritas u. dilectio sind ihm ident. (De civ. Dei XIV, 7). Diese Liebe nun ist das Höchste, omnia caritas vincit — omnia superat; maius est donum caritas quam scientia (de gr. et lib. arb. 42); sit in te caritas,

Digitized by Google

et necesse est plenitudo scientiae consequatur (Enarr. in Ps. 79, 2); denn die Erkß. ist durch die Liebe bedingt (de mor. eccl. I, 47); die Liebe ist größer als Glaube u. Hoffnung, weil bleibend (Enarr. in Ps. 91, 1), schließt diese ein (Enchir. 31), ist die eigtl. Tugend der civitas Dei (Enarr. in Ps. 47, 13), der civitas Jerusalem (En. in Ps. 122, 12). Ihrem formalen Wesen nach ist sie voluntas, näml. bona voluntas (De civ. Dei XIV, 7), u. zwar der Zug der Seele. Wie das Feuer aufwärts steigt, der Stein niedersinkt, so ist das Gewicht unsrer Seele der Zug der Liebe, den Gott in uns entzündet (Confess. XIII, 10 u. ö.); amore enim movetur tanquam ad locum quo tendit (Enarr. in Ps. 9, 15); die Liebe ist Verlangen, Sehnsucht, wie das Girren der Taube (amor noster — gemitus columbae est. In Joh. tract. VI, 1). Ihrem materialen Wesen nach ist die Liebe Verlangen nach Gott; denn zu ihm hin sind wir geschaffen (Conf. I, 1): unbewußt wird Gott geliebt in allem, was geliebt wird (Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens sive nesciens Soliloqu. I, 1). Gott lieben heißt also sich selbst vergessen, sich selbst im Vergleich zu Gott nichts achten (oblivisci sui, contemnere De lib. arb. III, 76), um nur Gott anzuhangen als dem summum bonum, u. zwar um seiner selbst willen: Deum amamus, quo nihil melius invenimus, ipsum amemus propter ipsum et nos in ipso, tamen propter ipsum (Sermo 336, 2), minus enim te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat (Confess. X, 40); in ihm allein erst lieben wir auch uns selbst richtig (in eo quippe nosmet ipsos diligimus, si Deum diligimus (Ep. 130, 14); also Gott um seiner selbst willen, ohne Lohn: si amas, gratis ama; si vero amas, ipse sit merces quem amas (Sermo 165, 4); denn was ist Himmel u. Erde u. alles andere gegen Gott u. sein Angesicht? Er allein füllt unsere Seele (Sermo 158, 7). Tu esto hereditas mea, amo te, totus amo te, toto corde, tota anima, tota mente amo te. Quid erit mihi, quidquid dederis mihi praeter te? Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari (Sermo 334, 3). Gott allein soll man genießen (frui), die Kreaturen gebrauchen (uti). Frui enim est, amore alicui rei inhaerere propter se ipsum; uti, propter aliud (de doctr. chr. 1, 4 sqq. II, 22 in eingehender Auseinandersetzung). Denn Liebe ist nicht bloß Verlangen, sondern zugl. Gemsch., Einigung mit Gott. Deum non vides, ama et habes. — Deus nobis — se offert: clamat nobis, amate me et habebitis me (Sermo 34, 5), die Liebe ist das Band der Einheit, wie in Gott selbst zwischen dem Vater u. Sohn (In Joh. tract. 18, 4), so mit Gott in Christo, caritate Christo cohaeremus (Ep. 145, 6); doch so, daß sie immer werdend ist; denn in aliis maior, in aliis minor, in aliis nulla est; plenissima vero, quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine (Ep. 167, 15); sie behält also ihren Charakter des Verlangens, ohne je den der Sattheit an sich zu tragen: nunc est in desiderio, nondum in saturitate (In Joh. tract. 86, 3). — Diese Gedanken

Digitized by Google

Augustins bilden die Grundlage u. das Material für die folgenden Zeiten, sowohl der Scholastik wie der Mystik, u. bei aller Innigkeit u. Wahrh. ist doch der Irrthum der Mystik — der Gesichtspunkt der endlichen Kreatur gegenüber dem unendl. Sein — hier schon erkennbar.

Bei Gregor d. Gr. tritt der myst. Zug der Innigk., welcher Aug.s Erörterungen auszeichnet, weniger hervor; er ist mehr praktisch u. nüchtern; dürftig ist Isidor. Hisp. in seinen Sentenzen.

6. Die Kirche des M.-A. Anselm wiederholt die augustin. Gedanken u. Sätze Monol. 66: nihil aptius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; immo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se et nihil aliud est bonum nisi per illam. Bonav. wiederholt in s. Breviloqu. (V, 8) u. noch mehr im Centiloqu. (III, 40) im Grunde nur augustin. Sätze; mit starker Betonung des Moments der Einigung: caritas est vita copulans amantem cum amato; rectissima affectio conjungens nos Deo, u. die Ruhe in Gott: fertur in illud bonum quo fruitur et in quo quiescit; im Einklang mit der Mystik wie der Scholastik dieser Zeit überh. Er fügt nur noch eine scholastische Distinktion der von Aug. unterschiedslos gebrauchten Begriffe amor, dilectio u. caritas hinzu: amor gilt von vernünftigen u. unvernünftigen Kreaturen, dilectio u. caritas nur von vernünftigen, dilectio sowohl von gerechten als ungerechten, caritas vero solum est justorum — das ist also die eigentl. Tugend. — Eine eingehende Erörterung gibt Thomas Aqu. (S. II, 2 qu. 23—28). Vom amor concupiscentiae, von dem hier nicht die Rede, ist zu unterscheiden der amor amicitiae, welcher sowohl benevolentia ist, so daß wir dem Geliebten Gutes wünschen, als mutua amatio, denn der Freund ist der Freund des Freundes (qu. 23 art. 1); hier also amicitia hominis ad Deum; u. dieser motus dilectionis quo Deum diligimus ist Einwohnung des h. Geistes in der Seele (a. 2); die virtus, die uns mit Gott verbindet (a. 3); u. wie die theol. Tugenden höher sind als die andern, so ist hinwiederum die caritas die höchste von allen; denn attingit ipsum Deum ut in ipso sistat (art. 6), so daß es ohne die Liebe wohl Tugenden im untergeordneten Sinn geben kann — sofern sie auf ein bonum particulare gehen —, aber nicht eigentliche Tugend, die auf das principale bonum oder den ultimus finis geht (art. 7), die Liebe also die forma (d. h. das bestimmende Prinzip) der Tugenden ist. Von der Liebe gilt: semper in via potest magis ac magis augeri (qu. 24 a. 7), aber doch auch in hac vita potest esse perfecta (a. 8). Der selbstlose Charakter der Liebe aber zeigt sich darin, daß caritas magis consistit in amare quam in amari (qu. 27 a. 1); sofern Gott ihr Objekt ist, gilt: Deus diligendus est propter se ipsum (a. 3), u. zwar liebt sie Gott immediate, alles andere Deo mediante (a. 4), totaliter (a. 5) u. sine modo, so daß quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior (a. 7).

7. Die vorreformator. Mystik. Das platon.-mystische Element

Digitized by Google

Augustins kam in der Mystik zur vollen Entfaltung. Vor allem in Bernhard (De diligendo Deo [auch z. B. von Budd. sehr gelobt] u. Super Cantic.). Zwar verbindet es sich bei ihm mit evgl. Erkß. v. d. Rechtf., die bei ihm vielleicht zum entschiedensten Ausdruck im M.-A. kommt, ohne aber ihre vollen Konsequenzen zu ziehen. Doch wird es bei aller Ueberschwänglichk. auf richtiger Bahn erhalten durch die Betonung des Mittlers J. Chr., des Glaubens u. des Wortes Gottes. Die Stufen der Liebe Ep. 2: Inprimis diligit se ipsum homo propter se, caro quippe est — quumque se videt per se non posse subsistere, Deum sibi quasi necessarium incipit per fidem inquirere et diligere. Diligit igitur secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. At vero quum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, orando, obediendo, quadam huiusmodi familiaritate paulatim sensimque Deum innotescit, consequenter et dulcescit, et sic gustato quam suavis sit dominus, transit ad tertium gradum, ut diligat Deum jam non propter se, sed propter ipsum. Sane in hoc gradu statur, et nescio a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet homo diligat propter Deum. Erit autem proculdubio, quum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium domini. — Zu Gott, der Summe aller Vollkommenheiten, erhebt sich die Seele sow. in der contemplatio, als im affectus der Liebe, welche auf höchster Stufe in Gott nur Gott selbst liebt, alles andere nur in Gott. Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus est. Vacua enim caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est. Affectus est, non contractus; — Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium sed id quod amatur. Wie Gott in unabläſſiger Liebe sich zu der Seele, die sich von ihm getrennt hat u. in der Fremde irre geht, herabsenkt u. nicht ruht, bis sie zur völligen Erkß. dieſer Liebe kommt, so liebt die Seele nun auch ihrerseits Gott mit überschwänglicher, von Gottes Liebe entzündeter Liebe in sehnendem Suchen, mit der Liebe der Braut zum Bräutigam, bis sie jene höchste Stufe erreicht, Gott nur um seiner selbst willen u. alles in ihm zu lieben. Das sind die Gedanken, welche sich durch s. berühmten Reden über das hohe Lied hindurchziehn. Dieſe Gedanken sind durch ihn ein Gemeingut der Kirche geworden. So bei Bernh.s Freund Hugo v. St. Viktor unter Andrem in s. schönen Epistel de laude caritatis. Was wir lieben, das erwählen, darnach streben, das ergreifen u. genießen wir. Dilige ergo Deum, elige Deum, curre, apprehende, posside, fruere. — Vide ergo, quomodo totum bonum tuum ex caritate pendet. — O bona caritas per quam Deum diligimus — tu es plenitudo justitiae, perfectio legis, consummatio virtutis, agnitio veritatis. — Nescio si quid majus in laude tua dicere possim, quam ut Deum de coelo traheres et hominem de terra ad coelum elevares. Sie ist die Gegenwart Gottes im Menschen. Dieſe Liebe aber omnium virtutum origo est. — Auch die deutsche Mystik preist u. lehrt die Liebe, die in „unmäßiger Minne“ nicht eher ruht, als

Digitized by Google

bis die Seele in völliger Abgeschiedenh. v. aller Kreatur mit Gott eins geworden ist. Meister Eckhart z. B. in s. Traktat „Schwester Katrei" (vgl. Preger, Gesch. d. d. Myst. im M.-A. I, 420 ff.). Eine „ledige Seele" „muß Gott allein wirken lassen ohne Hindernisse, so wirkt er vollk. seine Gleichh. an ihr u. wirkt sie in sich selber hinein. So verstehet sie mit ihm u. minnet sie mit ihm. Dieß ist das Wesen der Vollkh." (bei Preger S. 446). Da wird dann die „Minne" schließlich, obgleich Eckhart auch den Dienst ders. an den Dürftigen fordert, im Sinne einer bloßen Zuständlichk. gefaßt, in welcher es die Seele nur mit sich selbst zu thun hat; womit dann die eigentl. christl., weil heilsgeschichtl. bedingte Bestimmtheit schwindet. — Vor andern preist Suso (im „Buch der Weisheit", in seinen „Briefen", in s. Minnebüchlein über das Leiden Christi" u. s. w.) die Minne. „Das ist der Minne Spiel: so lange Liebe bei Liebe ist, so weiß Liebe nicht, wie Liebe ist; wenn aber Liebe von Liebe scheidet, so empfindet erst Liebe, wie lieb Liebe war" (Preger II, 379). — Maßvoller als Suso lehrt Tauler (in s. Predigten) auch die Einigung mit Gott in der Liebe, auf dem Weg der Entäußerung von aller Kreatur u. Bildlichk., mit starker Betonung der „Werke der Liebe". Kontemplativer, aber erbaulich ist Thomas a Kempis in s. berühmten „Nachfolge Christi" (Imitatio Chr.), in welcher er auf die Liebeseinigung mit Gott auf dem Weg der Selbstverneinung u. der Askese in immer neuer Wiederholung dringt. Auf der Bahn dieser deutschen Mystiker steht auch die sogen. „deutsche Theologie": Brechen mit der Sünde des eigenen Willens auf der einen, demüthige Liebe auf der andern Seite ist der Weg zur Vollkh. der Erleuchtung und Einigung mit Gott. Denn durch die reine lautere Liebe wird der Mensch vergottet. — Dieser Ueberblick zeigt, daß diese Mystik die Liebe nicht selten so lehrt u. preist, daß sie die Basis der Sündenvergebung u. die sittl. Aufgabe des Lebens verliert u. in bedenkliche Verwandtschaft der neuplaton. Naturmystik geräth, wie sie durch den Areopagiten u. durch Skot. Erigena der kirchl. Theologie vermittelt worden u. aus der kirchl. Mystik auch der folgenden Zeit nie völlig schwand. Auch bei Katharina v. Siena (geb. 1347; vgl. Hase, Cat. v. S. 1864 S. 176): verläßt „die Seele, welche ihre Nichtigkeit erkennt, u. daß all ihr Gut im Schöpfer ist, alle Kreaturen, stürzt sich ganz in den Schöpfer u. wird durch die Anspannung der Liebe, die täglich in ihr gemehrt wird, gewissermaßen in Gott verwandelt, also daß sie nichts denken, nichts lieben kann als Gott, die Kreaturen aber u. sich selbst sieht sie nur in Gott u. gedenkt ihrer nur in ihm, wie einer, der sich ins Meer gestürzt hat u. unter dem Wasser hinschwimmt, nichts sieht u. berührt, als das Wasser; die Gestalten, die außerhalb des Wassers sind, kann er wohl sehen, aber nur im Wasser, u. Gottes Liebe ist ein tiefes, stilles Meer". Diese Worte Kath.s zeigen e. pantheist. Unterströmung, nur verchristlicht.

8. Die röm. Kirche erneuerte u. steigerte die mittelalterl. Mystik, im gegenreformat. Interesse, vor allem in Span., bes. im Karmel.orden,

Digitized by Google

in Tereſa de Jeſus († 1582, kanoniſ. 1662, als doctor ecclesiae), „Weg zur Vollkh.“, „Ueber die Liebe Gottes auf Grund des Hohenlieds“ u. ſ. w. myſt.-asket. u. ekſtat.: die Seele wird zum Sklaven der Liebe Gottes, auf den Stufen des Gebets, „der Betrachtung“, „der Ruhe“, „der Vereinigung“, „der Entzückung“. Aehnl. Joh. v. Kreuz, Ldw. v. Granada ꝛc. Noch mehr im Quietism. des Molinos († 1697): man muß ſich „zum Nichts machen u. ſ. Seelenkräfte vernichtigen“, ſich in Gott ganz verlieren, denn er will der Alleinwirkende ſein; an keine Belohnung, weder an Himmel noch Hölle u. ſ. w. denken, Gott nicht um etwas bitten, für nichts danken; man muß in ſ. Nichts bleiben u. ſ. w. Maßvoller in Frkrch. bei Franz v. Sales: aber doch „bis zur Einfließung u. Zerſchmelzung der Seele in Gott“; „der Wunſch nach Heil iſt gut; aber es iſt noch vollkommener, nichts zu wünſchen“. Mad. Guyon († 1717), les torrens: Gott iſt das Meer, in welches ſich die Bergſtröme des inneren Lebens ergießen u. verlieren; die abſol. Hingabe an Gott iſt die Eine Tugend. Nüchterner ihr geiſtl. Freund u. Vertheidiger Fénélon: Maximes des Saints sur la vie intérieure u. Explication des maximes des Saints: lehrt die oraison intérieure, die foi nue u. l'amour désintéressé. Die „reine“ od. „unintereſſirte“ Liebe ohne das Motiv der Hoffnung auf die ewige Seligk. würde Gott auch dann lieben, wenn er wollte, daß die Seele in alle Ewigk. die Qual der Verdammniß erleiden ſollte, u. würde Gott auch dann lieben, wenn Gott nicht wüßte, daß die Seele ihn liebte — e. Stand vollkommener Reinh., abgeſehen v. den tägl. vorkommenden läßl. Sünden. — Dieſe Gedanken ſind dann auch in evang. Kreiſe gedrungen, ſowohl der reform. Kirche in den Niederlanden u. am Niederrhein (Terſteegen), als auch der luth. Kirche, reiner (Joh. Arndt u. ſ. w.) od. weniger rein (z. B. Arnold u. A.). Dieſe Myſtik verliert zu ſehr den heilsgeſchichtl. Boden u. ruht zu ſehr auf dem Gegenſatz der Abſoluth. Gottes u. der Nichtigk. der Kreatur, bis zu pantheiſt. Stimmung (z. B. in Angel. Sileſius). „Ich bin nichts, Gott iſt alles“. Dieß verkennt die Perſönlichk. des Menſchen u. ſeines Verhältniſſes zu Gott, u. verliert dadurch die Nüchternh. u. die Anwendbark. für das prakt. Leben, weil die bedingende Baſis der Sündenvergebung aus Gnaden. — Auf der andern Seite ſetzte ſich in der röm. K. die kirchl. Lehrtradition der äußern Schematiſirung (z. B. in Caniſius Katechism.) fort u. ſteigerte ſich im Jeſuitism. zur äußern Abmeſſung auch des innern Vorgangs der Liebe, bis zu der Frage, wie oft man den Akt der Liebe erwecken müſſe, u. bis zur Antwort, daß es auch genüge, Gott nicht zu haſſen (vgl. Lthrdt., Geſch. d. chr. Eth. II, 130 f.), womit denn alle chriſtl. Ethik aufhört.

9. Luther u. die reformator. Lehre. Allen dieſen Abirrungen hat Luther ein Ende gemacht u. die Lehre v. d. Liebe wieder zurechtgeſtellt durch ihre Gründung auf die Gnadengewißh. v. d. Sündenvergebung in Chr. u. durch den Glbn. Zwar kennt er auch die ganze Völligk. u. Innigk. der Liebe, wie ſie die Myſtik ſchildert. „Denn ſolches iſt der Liebe eigent-

Digitized by Google

liche Art, weß sie sich annimmt, deß nimmt sie sich allein an, da bleibt u. beruht sie auch u. achtet sonst in der weiten Welt nichts mehr" (10, 20). Die Liebe zu Gott muß also derart sein, „daß ich Gott so lieb habe, daß ich seinethalben könne verlassen alle Kreaturen, u. wenn er's haben will auch Leib u. Leben, ja daß ich ihn allein lieb habe über alles. Denn Gott ist ein Eiferer, er kann's nicht leiden, daß man über ihn etwas lieb habe; aber unter ihm etwas lieb haben, läßet er wohl zu" (14, 6). Es ist aber nicht Etwas an oder von Gott, was die wahre Liebe meint und will, sondern Gott selbst. Dieß spricht Luther in einer Stärke aus, wie es auch die Mystik eines Fénélon nicht stärker gesagt hat. So, wenn er „die rechten, frommen Christen u. Kinder Gottes" denken u. sprechen läßt: „Ich will nicht das Deine, ich will dich selbst haben. Du bist mir nicht lieber, wenn mir wohl ist, auch nicht unlieber, wenn mir übel ist". „Und wenn sie schon wüßten, daß kein Himmel, noch keine Hölle, noch keine Belohnung wäre, dennoch wollten sie Gott dienen um seinetwillen" (22, 132 f. Von zweierlei Menschen u. s. w. 1523). Im Gegensatz zur scholast. Lehre, daß man nach Gott auch beatitudinem formalem suchen solle, „die Freud, Lust, Süßigkeit, die da folgen aus der Erkß. Gottes, gleich als wäre es nicht genug, so man allein lauter Gott suchet, man müßt auch wie die Knecht von ihren Herrn verpflichteten Lohn haben": „Also sollen sie ohne allen Lohn u. Genieß Gott suchen um seiner bloßen Güte willen, nichts mehr begehren, denn sein Wohlgefallen" (22, 139). Von der röm. Mystik aber unterscheidet sich dergleichen wesentlich dadurch, daß hier die Liebe nur wurzelt im Glauben an die Sündenvergebg. in Chr., u. nicht wie dort der Weg zum Heil, sondern die Erwiderung der Heilserfahrung ist. — Dieß hat unter den kirchl. Bekenntnissen mit besonderer Klarheit u. Nachdruck die Apologie zum Ausdruck gebracht im Abschn. De dilectione et impletione legis im Geg.satz zur röm. Lehre vom gerechtmachenden habitus infusus qui est dilectio (p. 120, 168). Die Liebe zu Gott hat die Rechtfertigung zur nothw. Voraussetzung; denn die göttl. Gnadenverheißung wird nur durch Glbe. erlangt. Haec fides sola accipit remissionem peccatorum etc. Deinde sequitur dilectio et ceteri boni fructus (p. 121, 171), weil die Liebe nicht e. bloße Stimmung u. Zuständlichk., sond. eine neue sittl. Aktiv. (impletio legis) ist. — Aehnlich lautet es bei Zwingli: Nachdem wir erlöst sind, „wird man mehr u. mehr in der Liebe Gottes entzündet — —, daß man wirket, was Gott will". Was er aber thut, „ist Gottes Werk"; u. für Kalvin ist die Rechtf. die Voraussetzung der Liebe. Aber die einseitige Betonung der Absoluth. Gottes gibt der Liebe den vorwiegenden Charakter des Gehorsams gegen den Willen des Herrn, u. stellt bes. bei Kalvin das Leben mehr unter den Gesichtspunkt der Selbstverleugnung, als der freien u. freudigen Liebe zu Gott. Und diesen mehr gesetzl. u. negat. Char. behält die Lehre z. B. auch bei Danäus. Voller dagegen sind die Töne bei dem luth. Thomas Venatorius (De virt. christ. 1529): Die Erfahrung der Gnade Gottes, die uns in Chr. alles

Digitized by Google

schenkt, führt vor allem zur Liebe gegen Gott, das unendl. Gut, um seiner selbst willen, est namque suis donis dignior ipse Deus, u. nicht um des Lohns willen, obgl. dieser nicht ausbleibt. Im zukünftigen Leben aber kommt die Liebe zur Vollendung: anima se totam per caritatem colligit in Deum, nihil amplius habens, quo se intendat, sed secura jam in Deo tanquam in summo et solo bono quiescit, quod et ipsum finis est virtutis christianae. Und ganz mit Worten der mittelalterl. Mystik schildert er (fol. 166, vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 92) das Verhß. der unio der Seele mit ihrem Bräutigam Christus.

10. Diese **Mystik** begegnet dann wieder bei Liederdichtern wie Nicolai oder in Joh. Arndts „Wahres Christenth.", der sich an der Mystik eines Bernhard, Kempis, Tauler u. der „deutschen Theol." genährt hatte, um durch sie von evang. Grundlage aus neben den Christus für uns auf den Chr. in uns zu bringen, wenn auch nicht ganz ohne quietist. Elemente. Zwar hat Spener ihn in übertriebener Schätzung sogar neben Luther gestellt, wegen seiner gesegneten Wirkungen, aber auch Quenstedt hat ihn fleißig empfohlen, trotz einzelner „harter Phrasen", die bei ihm vorkommen, u. Buddeus hat ihn sehr hochgestellt (vgl. Lthrdt., Gesch. ꝛc. II, 265 ff.). Aehnlich kommt in Joh. Gerhards Meditationes sacrae (1606) die frühere Mystik zum evang. Ausdruck. Vgl. Med. 9: De amando solo Deo, als dem summum bonum, in quo omnia bona, sine quo nullum aliud verum bonum, nicht bloß, weil wir für Gott geschaffen sind u. unsere Seele nur in ihm ihr Genüge findet, sondern vielmehr noch, weil die ewige Liebe uns, ihre Feinde u. Sünder in Christo, bis in den Tod geliebt hat. Die Liebe wandelt den Liebenden in sich selbst u. einigt ihn mit dem Geliebten. Qualis amor tuus, talis ipse es, quia amor tuus te in se transmutat; amor est summum vinculum, quia amans et res amata fiunt unum. So schließt denn (Med. 13: De spirituali conjugio Christi et animae) in der Liebe Christus einen Bund mit der Seele als seiner Braut: ama, o fidelis anima, amorem illius qui ex amore tui descendit in uterum virginis. — Doch fehlte es auch nicht an scharfem Geg.satz geg. Arndts W. Christenth., z. B. Luk. Osiander in Tüb., der enthus., pelag., schwenkfeld., weigel. Irrthümer darin fand. Und allerdings wurde Arndt nicht bloß v. Schwärmern mißbraucht, sondern es nahm auch e. schwärmer. Mystik auf dem Boden der luth. K. Platz u. fand in Gottfr. Arnold († 1714) e. Geschichtschreiber u. Vertreter, in Dippel bis zum Uebergang in Naturalism.

11. Aber auch die **kirchl. Theologie** hat in d. Lehre v. d. Liebe mit den Ausführungen der Apologie u. s. w. Elemente der früheren Mystik, sie zurechtstellend, kombinirt. So lehrt Baier (theol. mor. 1698 p. 313 sqq.) mit Berufung auf Augustin, Bernh., Hugo v. St. Vict.; aber nach der vorausgeschickten evang. Erinnerung: oritur ex fide in Christum, per quam Deus, peccatoribus aliis tremendus (quia iratus) fit eis objectum amabile, juxta Apol. p. 83 f., so daß also fides in Christum amoris illius principium et

Digitized by Google

radix est. Noch reicher u. eingehender **Buddeus** (Institt. theol. mor. 1727): In ihm allein findet die Seele Ruhe u. Genüge, in keiner Kreatur (§ 114 p. 146, wobei Budd. nicht umhin kann, Thomas Aqu. lobend anzuführen). Wenn man die Liebe eintheilt in amor concupiscentiae et complacentiae, u. diese wieder in amicitiae et obedientiae, so sind das nur Modifikationen der Betrachtungsweise; amor unionis aber ist jede Liebe zu Gott; denn omnis amor Dei unionem cum Deo jam supponit et ad arctiorem cum eo unionem tendit (§ 116 p. 147). Gott wegen der dona spiritualia et aeterna beatitudo zu lieben, ist amor impurus. Denn Gott ist super omnia zu lieben. In dieser Unterordnung ist jenes allerdings eingeschlossen. Hiefür beruft sich Budd. rühmend auf Bernhards Traktat De diligendo Deo: non enim sine praemio diligitur Deus, etsi non praemii intuitu diligendus sit (§ 122 p. 150 ff.). Die quietist. Mystik eines Fénélon u. s. Lehre v. d. Liebe zu Gott auch in d. Hölle weist Budd. zurück (p. 222; nachd. er vorher die Berufung auf Pauli Wort Röm. 9, 3 zurechtgestellt), während er den augustin. Unterschied v. frui (= amore alicui rei adhaerere propter se ipsum) u. uti Deo anerkennt, so wie Bernhards Gottesliebe ohne Lohn, deren Lohn eben Gott selbst ist, d. h. welche zugl. die wahre Selbstliebe ist (p. 152). Gott über alle Dinge lieben, erinnert Val. **Löscher**, heißt nicht, ihn allein lieben, mit Ausschluß der Kreaturliebe. Und mehr als Mosheim, der maßvoll u. nüchtern von Fénélons „reiner Liebe" der Mystik u. ihrer Vollkh. nichts wissen will, bewahrte noch **Crusius** (Leipz., Moraltheol. 1772. 73) die kirchl. Tradition trotz der andersgewordenen Zeit; im Gegensatz gegen die moderne Loslösung der Moral v. Gott erklärte er die Liebe zu Gott als die Grundtugend, sie definirend als e. solche Zuneigung eines Geistes geg. den andern, wodurch er die Endzwecke des andern als s. eigenen ansieht u. sie für jenen auf e. Art wie seinen Vorsätzen gemäß u. ihm angenehm u. gefällig ist, als „eigene sucht" (II, 1260), mit Bezug auf Fénélons „uninteressirte" Liebe aber ganz korrekt: wenn wir sagen, wir lieben Gott, weil Gott unsere Seligk. will u. s. w., so ist dieß der Beweggrund, nicht der Zweck, denn der Geliebte ist selbst der Zweck (II, 1266).

12. Das Zeitalter der Aufklärung brachte mannigfache Wandlung. Während **Spinoza** v. d. Liebe zu Gott wie mit Worten der vollsten Mystik redet, meint er damit doch nur s. sog. „intellektuelle" Liebe, d. h. nicht eine freie Liebe des Willens, sondern „die intell. Liebe der Seele zu Gott ist e. Theil der unendl. Liebe, womit Gott sich selbst liebt" (Propos. 36), als die unendl. — unpersönl. — Substanz, so daß „Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt", u. wiederum „die Liebe Gottes zu den Menschen u. die intell. Liebe der Seele zu Gott ein u. dass. ist" — was aber „Liebe" im eigtl. Sinn zu heißen nicht verdient, sondern ein Spiel mit Worten ist u. schließl. sich in Resignation auflöst. — Im Gegensatz dazu steht die moralisirende Denkweise der Aufklärung, die von der „Pflicht" der Liebe zu Gott als einer gesetzl. „Verbindlichkeit" zu reden

Digitized by Google

liebt (z. B. Christ. Wolff), bis zuletzt Kant sie als persönl. Verhß., weil etwas Pathologisches, verneint, u. nur die prakt. Liebe übrig läßt, welche mit Erfüllung der Pflichten identisch ist, die aus „Achtung vor dem Gesetz u. der Erhabenheit" der Pflichtforderung hervorgeht. Dagegen kehrte die neuere theist. Philosophie eines Chalybäus u. Phil. Fischer u. A. in ihrer Annäherung an das Christenth. wieder zum „Willen der Liebe" zurück als dem „Wesen u. Prinzip der Erfüllung des Sittengesetzes" u. der „Selbstbestimmung des sittl. Geistes zur eth. Persönlichk."; denn „höher als die Gerechtigk. des Alterthums ist das Prinzip der Liebe, deren heil., die Welt überwindende u. versöhnende Macht u. Wahrh. die Menschh. erst durch die Selbstoffenb. des göttl. Mittlers u. Erlösers erkannte, indem sich an der ihr aufgehenden Sonne der göttl. Liebe ihre Gegenliebe entzündete" (Ph. Fischer, Spekul. Ethik S. 111 f.).

13. Die kirchl. Theologie der neueren Zeit kehrte parallel hiemit wieder zur reformat. Erkß. zurück. Schon Reinhard hatte, indem er die Liebe geg. Gott u. die Menschen als das Hauptgesetz der christl. Moral u. somit als die wahre christl. Vollkh., als die Quelle dieser Liebe aber den Glauben bezeichnete (II, 18), wieder in den Zus.hang der evang. Gedanken eingelenkt. Die luth. kirchl. Erneuerung der folgenden Zeit vollendete dieß. Sartorius bezeichnete s. ganze Moraltheologie (mit Einschluß der Dogmatik) als die „L. v. d. heil. Liebe" 1840 ff., die Moral speziell als die „gehorchende Liebe" (1851. 56), wenn auch in der Form dekalogischer Ausführung. Die folgenden luth. Ethiker haben diese Bahn korrekt weiter verfolgt. Und nur Ritschl, an Kant sich anschließend, hat zwar die Liebe als den „Willen" bezeichnet, „welcher aus dem Motiv des Gefühls v. d. Werthe eines Objekts sich entw. auf dessen Aneignung od. auf dessen Förderung in s. Art des Daseins richtet", „so daß also der Wille der Liebe den Selbstzweck des Andern in den eigenen persönl. Selbstzweck aufnimmt"; aber ind. er in einseitigem Gegensatz geg. Pietism. u. Mystik v. e. „mit Chr. in Gott verborgenen Leben nichts wissen will", die Liebe zu Gott lediglich in der Liebe zum Nächsten als dem „letzten Beweggrund des Handelns" aufgehen läßt, dem christl. Leben moralist. die eigtl. Seele genommen.

§ 35. Die Tugenden der Liebe.

Die eine Tugend der Liebe legt sich auseinander in eine Mannigfaltigkeit von Tugenden in Beziehung auf Gott. Dem entsprechend, daß wir uns durch Gott, in Gott und zu Gott wollen und wissen, sind diese Tugenden: Demuth und Dankbarkeit gegen Gott, Gehorsam gegen Gott und Freude an ihm, Verlangen nach Gott und vertrauensvolle Gottgelassenheit.

1. Die Schrift nennt öfter e. Reihe von Tugenden. So Gal. 5, 22 f. im Gegensatz zu den ἔργα τῆς σαρκός als Frucht des Geistes — dreimal

Digitized by Google

drei. Die Tugenden sind hier in ihrer einheitl. Zus.gehörigk. gedacht: ὁ καρπὸς τοῦ πν. im Singular, unter der ἀγάπη befaßt, mit Bezug auf das christl. Gem.schaftsleben. Ebenso Eph. 5, 9 — drei — ὁ καρπὸς τοῦ φωτός: πᾶσα ἀγαθωσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια. 2 Petr. 1, 5—7 dagegen sind die Tugenden — sieben — in ihrer gegenseitigen Abfolge oder Bedingth. aufgeführt. Aber hier ist überall nicht v. d. Mannigfaltigk. der unmittelb. Liebesgesinnung gegen Gott, sondern von den tugendhaften Erweisungen in der irdischen Lebensgemsch. die Rede. Die 7 Makarismen Matth. 5, 3—9 zeichnen die Stufen des Christenlebens von der ersten (Bedürftigkeits)stimmung bis zur höchsten (Friedens)bethätigung. Das innere Verhalten gegen Gott wird theils mit Glaube, Liebe, Hoffnung, theils je nach Veranlassung als Gehorsam, Vertrauen u. s. w. bezeichnet.

2. Die kirchliche Theologie hat theils die antiken (Kardinal-) Tugenden herübergenommen (vgl. § 31, 1. 3), theils die neue christl. Sinnesweise nach dem Schema von Glaube, Hoffnung, Liebe geschildert (vgl. § 33, 3). Aber jene bezeichnen das sittl. Weltverhalten; hier aber handelt es sich um die innere Tugendmannigfaltigk. speziell der Liebe, als der Einen christl. Tugend. Zwar werden auch sonst noch verschiedene Tugenden aufgezählt. Hermas z. B. nennt Vis. III, 8 sieben Tugenden in absteigender Genealogie. Sim. IX, 15 vier Tugenden erster Reihe und acht zweiter Reihe. Während Klem. Alex. sonst die vier antiken Tugenden, im Christen oder Gnostiker zur Wahrheit geworden, u. die drei spezifisch christl. nennt, fügt er Quis dives 3 zu diesen drei noch die vier: Erkß. der Wahrheit, Sanftmuth, Barmherzigk., Keuschh., oder c. 18 Bruderliebe, Weish., Sanftm., Demuth, Wahrh. hinzu, oder er nennt Strom. V p. 638 als die drei Haupttugenden des Gnostikers: σοφία, δικαιοσύνη, ὁσιότης. Makarius läßt De custodia cordis VIII (Migne XXXIV p. 826 f.) die Tugenden wie eine heil. Kette an ein. hängen: Freude, Sanftm., Demuth, Dienst (διακονία), Hoffnung, Glaube, Gehorsam, Einfalt. Bei diesem Wechsel konnte sich um so leichter jenes Schema der vier Kardinal- u. der drei theol. Tugenden festsetzen, welches die ganze Folgezeit u. die röm. Lehre bis heute beherrscht. Die übrigen Tugenden knüpfte man dann an einzelne dieser Tugenden an; so Thom. Aqu. an die Gerechtigkeit: die Religion, Pietät, Ehrfurcht, Aufrichtigk., Dankbark., gerechte Rache, Freigebigkeit, Freundlichk.; an die Tapferk.: Großmuth, Vertrauen u. Zuversicht, Geduld, Ausdauer; an die Mäßigk.: Enthaltsamk., Nüchternh., Keuschh., Selbstbeherrschung, Sanftmüthigk. u. Milde, Bescheidenh., Demuth. Diese willkürl. Ordnung hat die bessere neuere röm. Moraltheologie verlassen u. ordnet die einzelnen Tugenden richtiger den betreffenden Gebieten des sittl. Verhaltens ein, ohne aber jene auf die Liebe zu Gott zurückzuführen.

Da die Reformation vor allem das Verhß. zu Gott betonte, so stellt sie auch das entsprechende Verhalten in den Vordergrund. So im Kl. Kat.: Gott über alle Dinge fürchten, lieben u. vertrauen. Aehnlich Aug. XVI die christliche perfectio besteht in timor Dei et fides, nach

Digitized by Google

außen exercere caritatem. XVIII, 9 interiores motus, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam etc. XXVII, 49 perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum etc., petere a Deo etc. Aber auch hier ist das Verhalten gegen Gott mit dem Weltverhalten kombinirt, u. so war die Wiederaufnahme des antiken Tugendschemas (z. B. bei Thom. Venat.) begreiflich; oder man knüpfte die Erörterung der Tugenden (statt die Pflichten) an den Dekalog an. So Melchth., Strigel, Chyträus, wie Kalvin u. s. w. (vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 36. 41. 94. 98). Wenn Joh. Gerhard hiebei aus dem 1. Gebot die Tugenden der Erkß. Gottes, Furcht, Liebe, Glaube, Hoffnung, Geduld, Demuth entwickelt, um beim 2. Gebot: Ehrfurcht, Anrufung, Dankbark. u. s. w. folgen zu lassen (Loci XIII § 57 ff. Cotta V, 254 ff.), so enthält diese Aufzählung bemerkenswerthe Fingerzeige. Und Budd. hat die richtige Tradition bewahrt, wenn er (p. 152 sq.) die Tugenden zu „Früchten der Liebe" macht, „wie diese aus dem Glauben folgt, der uns mit Gott einigt".

In der Uebergangszeit haben nur noch einzelne, wie der „altgläubige Lutheraner", wie er sich nannte, Crusius in Lpz., die Ethik auf Buße u. Glbe. aufgebaut, während die „Naturalisterei" viel v. „Tugenden" rede u. diese wie der engl. deist. Utilitarism. auf das moral. Gefühl (z. B. des Wohlwollens, wie Shaftesbury) gründeten. Diesem Gefühlswesen setzte Kant s. unerbittl. Pflichtgebot entgegen, wußte aber nichts v. relig. Tugenden. Reinhard aber erneuerte Reminiscenzen Luthers, u. z. B. Schwarz die drei alten theol. Tugenden. Im Uebrigen hat die neue Zeit mehr oder minder umfassende Schemata aufzustellen gesucht, wobei aber die „Tugendtafeln" sehr ausein. gehen. Die vier Schleiermacherschen Tugenden: Weish., Liebe, Besonnenh., Beharrlichk. erinnern an die antiken. Ebenso Wilmars (Theol. Moral II, 120 ff.): Weisheit (Einfachheit, Wahrheit), Festigk. (Festhalten am Glauben, Tapferk. im Kampf gegen die Sünde, Geduld, Ehrbark., Eifer, Hoffnung), Mäßigk. (Keuschh. Schamhaftigk., Nüchternh., Genügsamk., Enthaltsamk., Selbst- u. Weltverleugnung), ruhend aber auf den allgem. Tugenden der Liebe u. Dankbark., Furcht Gottes, Zuversichtlichk. u. Vertrauen, Demuth (II, 112 ff.). Aehnlich läßt Wuttke die Liebe sich ausein.legen in die vier Haupttugenden: Treue, Gerechtigk., Mäßigk., Muth (I, 437), welche in ihrer Beziehung auf Gott, in Frömmigkeitstugenden, sich darstellen in Glaube, Hingebung oder frommer Gehorsam, Demuth, Hoffnung oder Zuversicht (I, 435). A. v. Oettingen aber, indem er in der Gottesliebe die intellekt. (Erkß.-) u. die praktische (Willens-) Seite unterscheidet, bezeichnet sie als Wahrheitsliebe u. als Gerechtigkeitsliebe, u. in der Kombination der beiden als Weisheitsliebe (II, 581). Jene beiden gliedert er dann in ihrer Beziehung auf das menschl. Gem.schaftsleben nach ihrer akt. u. recept. Seite in e. Menge einzelner Tugenden. Rothe aber legt seinem „System der Tugenden" (III, 225 ff.) im Anschluß an Schleierm. die beiden Grundfunktionen der Persönlichk.:

Digitized by Google

Selbstbewußtsk. u. Selbstthätigk., wie sie sich als Vernünftigk. u. Freiheit darstellen, zu Grunde, u. kombinirt damit die Momente des Individuellen u. Universellen, um so die vier Grundtugenden der Genialität u. der Weisheit, der Originalität u. der Stärke zu gewinnen, woran er dann weiter die Zerlegung der Tugend nach ihren besonderen Seiten schließt, ohne es aber zu e. klaren Uebersichtlichk. zu bringen. Ritschl (Unterricht u. s. w.) unterscheidet die relig. u. die sittl. Tugenden: zu jenen rechnet er (§ 51 ff.) Zuversicht (Vorsehungsglaube, Dankbark.), Demuth, Geduld, Gebet; zu diesen (§ 64 ff.), welche „durch das stetige pflichtmäßige Handeln erworben" werden, Selbstbeherrschung u. Gewissenhaftigk.; die Weisheit, Besonnenh., Entschlossenh. u. Beharrlichk.; die Güte, Dankbark., Gerechtigk. — Man sieht, wie wenig Einklang auf diesem Gebiete vorhanden ist. — Uns handelt es sich hier nur um die Mannigfaltigk. der Liebesgesinnung in Bezug auf Gott, welche sich dann in der Gesinnung gegen die Welt nur eben entsprechend abzuspiegeln haben wird.

3. Das System der Liebestugenden in Bezug auf Gott bestimmt sich durch die Doppelseitigk. des persönl. Geisteslebens (als selbstbewußte Selbstbestimmung), u. durch die Dreifachh. des Verhsss. zu Gott, als unserem bedingenden Grund, unsrer tragenden Gegenwart u. unsrem vollendenden Ziel. Sofern wir uns also liebend durch Gott bedingt wollen u. wissen, ist die Liebe: Demuth u. Dankbarkeit gegen Gott, sofern wir uns in Gott beschlossen wollen u. wissen, ist sie Gehorsam gegen Gott u. Freude an ihm, sofern wir uns zu ihm als unsrem Ziele wollen u. wissen, ist sie Gottverlangen u. vertrauensvolle Gottgelassenheit.

4. Demuth. Vgl. Raumer, Einfluß des Christth. auf die althochd. Sprache, S. 402 f. Vilmar II, 119 f.: „e. Wort, um welches die deutsche Sprache von allen Sprachen der Welt beneidet werden kann". Das Alterth. kennt weder das Wort ταπεινοφροσύνη — erst in der neuteſt. Gräcität gebildet —, noch die Sache. ταπεινός dort meist im sittl. verwerfl. Sinn: kriechend, niedrig, gemein. Der Geg.satz zur ὕβρις ist dort nur die σωφροσύνη, u. das Maßgebende im gegenseitigen Verkehr ist die δικαιοσύνη. In der Tugendreihe des Aristot. fehlt die Tugend der Demuth wie die der Ergebung, Geduld, Selbstlosigk. Die Stoa aber ist in der Beurtheilung der Menschen erfüllt vom Geiste hochmüthiger Verachtung, ihr Verhß. zum Göttl. aber ist nicht demüthige Ergebung, sondern Resignation (ἀνέχου). Noch mehr bezeichnet das lat. humilis u. humilitas die Niedrigk. wie der äußeren Stellung, so der inneren Gesinnung, Unterwürfigk., Gedrücktheit, Niedergeschlagenh. Das Christenth. dagegen hat die Demuth zur ersten Tugend erhoben u. im N. T. das Wort ταπεινοφροσύνη gebildet. ταπεινός Matth. 11, 29, τῇ καρδίᾳ Luk. 1, 52, ὕψωσε ταπεινούς Röm. 12, 16. 2 Kor. 7, 6. 10, 1. Jak. 1, 9. 4, 6 ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν (Prov. 3, 34). ταπεινοῦν, Matth. 18, 4 ἑαυτόν 23, 12. Luk. 14, 11. 18, 14. 2 Kor. 11, 7. 2 Kor. 12, 21. Phil. 2, 8. 4, 12. Jak. 4, 10 ταπεινώθητε 1 Petr. 5, 6. ταπεινοφροσύνη, Ap.-G. 20, 19 μετὰ πάσης ταπ.

Digitized by Google

Eph. 4, 2 ταπεινοφρ. κ. πραΰτ. Phil. 2, 3 τῇ τ. Kol. 2, 18. 23 (falſche ταπειν.). 3, 12 in Verbindung mit σπλάγχνα οἰκτ. u. ſ. w. 1 Petr. 5, 5 ταπεινόφρων in Verbindung mit ὁμόφρων u. ſ. w. 1 Petr. 3, 8. Allerdings meiſt vom gegenſeitigen Verhß. u. Verhalten gemeint; doch auch Gott gegenüber (z. B. Jak. 4, 10. 1 Petr. 5, 6) u. auch jenes nur als Erſcheinung der Sinnesweiſe. — In der kirchl. Theol. iſt die Demuth — geg. Gott u. Menſchen in der Regel verbunden — von Anfang an als vorderſte Tugend gerühmt. Schon Didache c. 3 mit Sanftm., u. bei Klem. Rom. im Zuſ.-hang der ganzen Abſicht dieſes Briefs die ταπεινοφρ. in Verbindung mit ἐπιείκεια u. πραΰτης. Und ſo wiederholt ſich ſeitdem die Ermahnung zur Dem. oftmals (vgl. Lthrdt., Geſch. d. chr. Eth. I, 141. 173. 177. 204. 206. 275. 305. 331), bei Ambroſ. e. der Antike unbekannte Tugd., im cons. evgl. des freiwilligen Gehorſams enthalten; daher b. Caſſian coll. XV, 7 als Fundam. der (Mönchs-)Ethik u. ihrer Vollkh., b. Prudent. in d. Pſychomachie u. überh. im Geg.ſatz zur superbia, der Grundſünde. — Beſonders auch in d. Myſtik, Bernhards: neben dem Gehorſam die erſte Tugd. u. die Grundlage aller andern; in d. deutſchen Myſtik, eines Eckhart u. ſ. w., als Freiheit u. Löſung v. aller Kreatur; aber auch bei Wiklif im Anſchluß an Bernhard; falſch geſteigert zur Verneinung der Perſönlichk. in der roman. Myſtik (a. a. O. II, 156) etwa der Tereſa de Jeſus u. ſ. w.; dagegen zurechtgeſtellt in der reformat. Lehre v. d. Buße, bei Kalvin als Selbſtverleugnung (II, 78), u. ähnl. b. Budd. (II, 208) die Dem. in Verbindung mit d. Geduld; während in der reformirten (II, 251) wie in der ſchwärmer. Myſtik in d. luth. Kirche ſich die falſche Paſſivität wiederholt. Dagegen erſcheint ſie in der carteſ. Schule, da Gott der eigentl. Handelnde iſt, als unfrei, während Spinoza vollends ſie ebenſo wie Mitleid u. Reue verwirft (II, 366). Die Pflichtenlehre der Wolff'ſchen Ethik u. Uebergangszeit (z. B. Baumgarten) rechnet ſie zu den Pflichten, Mosheim zur Selbſtverleugnung. Wenn ſie für die relig. Stimmung (z. B. eines Gellert) ſtets eine relig. Tugend geblieben iſt, ſo hat auch Goethe ſpäter Demuth u. Dankbark. als die entſprechende Stimmung gegenüber der geheimnißvollen Gegenwart des Göttlichen in der Natur — aber zugleich mit Wirken verbunden — bekannt. Dagegen hat auch die neuere theiſt. Philoſ. ſie wieder voll anerkannt; z. B. Phil. Fiſcher (Spekul. Ethik 141 ff.): „Jede Tugend wird dem Menſchen leichter als die Demuth, weil ſie die totale Negation der Selbſtheit u. mithin aller Vorzüge oder Güter iſt, die der natürl. Menſch ſich vindizirt, u. da dieß zugl. Innewerden der göttl. Gnade iſt, ſo verwirklicht ſich die Demuth in der Einheit mit der ächten Hoheit". „Dieſe Einh. v. Demuth u. ächter Hoheit iſt die ſchönſte Perle des Chriſtenths." Schöner u. beſſer hat auch die theol. Ethik ſich nicht ausgeſprochen. — Das Weſen der Demuth iſt willige Unterordnung des Geſchöpfs, des Sünders, des Begnadigten, unter den Schöpfer, den Heiligen, den Gnädigen. Außer dem Vorbild Chriſti in ſeiner willigen Dienſtunterordnung Phil. 2, 6 vgl. die Beiſpiele Marias — paſſiv: ſiehe,

Digitized by Google

ich bin des Herrn Magd Luk. 1, 38, u. Pauli — aktiv: nicht werth u. s. w. 1 Kor. 15, 9. 10; aber dieß in sich selbst nichts sein wollen ist die Voraussetzung der Verherrlichung Gottes in uns. 2 Kor. 12, 10 „wenn ich schwach bin, bin ich stark", V. 9 „daß die Kraft Christi bei mir wohne". Orig. c. Cels. VI, 2 geg. Celsus' Mißverstand einer Aeußerung Platos: sie ist nicht Selbstwegwerfung vor Menschen — wie die falsche mönch. Demuthsäußerung —, sondern Beugung unter Gott, verbunden mit Streben nach hohen Zwecken. Chrysost. hom. in Mt. VII, 43, 428: *ὅταν τις πολλὰ κ. μεγάλα συνειδὼς ἑαυτῷ μηδὲν περὶ ἑαυτοῦ φαντάζηται*, wie Pls. 1 Kor. 4, 4. 1 Tim. 1, 15. Beugung vor Gott macht aufrecht stehen vor Menschen. — Gott erzieht zur Demuth, ind. er uns innerlich zu Schanden macht. Die Probe der Demuth ist die Duldsamk. gegen fremde Schwachheit u. die Gelassenheit in der Erfahrung v. Mißachtung u. Kränkung.

5. Die Dankbarkeit[1] gegen Gott ist natürlich auch in der Heidenwelt zu Hause (bes. bei Xenoph. Cyrop. 5, 2, 11. 5, 3, 31. 6, 1, 47. Anab. 5, 8, 26 *καλόνγε καὶ δίκαιον καὶ ὅσιον καὶ ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν μεμνῆσθαι*). Aber das Dankgebet ist hier mehr nur Aeußerung einer schuldigen Pflicht als innere Gesinnung. Auch gilt der Dank (wie die Bitte) mehr den sinnl. als den sittl. Gütern. Cic. De nat. deor. 3, 36, 87: Num quis, quod bonus vir esset, gratias diis egit? Denn die sittl. Güter galten als eigener Erwerb, vor allem der Stoa. Denn Stolz ist der Charakterzug der Antike überh., wie denn auch Aristot. es als Eigenschaft des Großgesinnten (*μεγαλόψυχος*), seines Ideals, bezeichnet, daß er nicht gern andern verpflichtet ist u. kein gutes Gedächtniß hat für die, von welchen er Wohlthaten empfangen hat u. sich nur ungern daran erinnern läßt (Eth. Nicom. IV, 3, 25). Der Apostel aber bezeichnet es Röm. 1, 21 als die Grundsünde des Heidth., daß es Gott nicht als Gotte gedankt hat. — Das A. T. kennt unter den שְׁלָמִים (Luther: Dankopfer; oder Friedensopfer; v. Hofm., Schriftb. II, 1, 227 Verdankopfer, von שָׁלַם, erstatten), e. besondere, die höchste Klasse: זֶבַח תּוֹדָה, das Lob- oder Dankopfer. Die Pss. sind voll Lob u. Dank Gottes, u. die Lob- u. Dankpss. bilden neben den Klag- u. Lehrpsalmen eine der drei Klassen derselben (z. B. Ps. 8. 18. 19. 23. 29 u. s. w. Ps. 92 ff. 103 ff. 118. 134 ff. 144—150). Die Frommen aber loben Gott auch im Leid (Hiob 1, 21 der Herr hat es gegeben ꝛc.). Im N. T. ist Jesus selbst mit der Danksagung gegen den Vater vorangegangen, sowohl für das tägl. Brod (*εὐχαριστήσας ἔκλασε* Matth. 15, 36 u. Par. Joh. 6, 11. 23; speziell bei der Einsetzung des Abendmahls Matth. 26, 26 u. Par.), als für bes. Erfahrungen in s. Berufsleben (Luk. 8, 11), wie für die Gewährung seiner Wunderwirksamk. (Joh. 11, 41); u. so fordert er denn auch den Dank für erwiesene Wohlthat Luk. 17, 18. Seine Gemeinde ist seinem Vorgang nachgefolgt (Ap.-G. 2, 47 b. tägl. Brodbrechen; Ap.-G. 16, 25 Paulus u. Silas im Gefängniß u. s. w.). Pls. in d. Regel d.

1) Büttner, Dank u. Intelligenz in Zeitschr. für kirchl. Wiss.schaft u. s. w. 1880, 4.

Digitized by Google

Beginn seiner Briefe: Röm. 1, 8. 1 Kor. 1, 4. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. 2 Tim. 1, 3. Philem. 4; oder im Verlauf Röm. 1, 25. 7, 25 *χάρις τῷ θεῷ* u. s. w. [9, 5]. 11, 36 *αὐτῷ ἡ δόξα* u. s. w. 16, 27. 2 Kor. 11, 31 *ὁ ὢν εὐλογητός* u. s. w. Gal. 1, 5 *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20; u. auch sonst für das, was Gottes Gnade an den Gemeinden (vgl. noch Röm. 6, 17. 2 Kor. 8, 16. 9, 15. 1 Thess. 2, 13. Eph. 1, 16) u. an ihm selbst gethan (Röm. 7, 25. 1 Kor. 1, 14. 14, 18. 15, 57. 2 Kor. 2, 14). So ermahnt er denn auch die Christen, Dank zu sagen für alles, alles mit Danksagung zu begleiten u. zu genießen, insonderh. für das Heil in Chr. 2 Kor. 1, 11. 4, 15. 9, 11. 12. Eph. 5, 4. 20. Kol. 1, 12. 2, 7. 3, 17: alles was ihr thut u. s. w. 4, 2. Phil. 4, 6: in allen Dingen lasset u. s. w. 1 Tim. 2, 1: so ermahne ich, daß man vor allen Dingen zuerst thue u. s. w. 4, 4: mit Danksagung genießen. Auch der Hebr.brief bezeichnet 12, 28 *χάριν ἔχειν* als gottwohlgefälligen Gottesdienst. Nach paulin. Vorgang beginnt auch Petrus I, 1, 3 f. Brief mit *εὐλογητὸς ὁ θεός* u. s. w., u. bezeichnet es 2, 9 als Beruf der Christen, Gottes Tugenden (dankbar) zu verkündigen. Die Apok. aber enthält die großen himml. Doxologien 4, 9. 11. 5, 9. 12 f., u. ermahnt, Gott die Ehre zu geben 11, 13. 14, 7. 16, 9. 19, 7.

Die Würdigung der Tugend der Dankbarkeit in der Kirche erhellt schon aus der Bedeutung u. Stellung des Gebets im Kultus u. Leben der Christen, da Dank zu sagen als ein integrirendes Moment des Gebets galt (vgl. z. B. Orig. De orat. 14 als Anerkennung der empfangenen Gaben Gottes), sowie aus der konstanten Bezeichnung des heil. Mahls als *εὐχαριστία* wegen des damit verbundenen Dankgebetopfers. Vom Leben des Christen aber gilt (Aug. Ep. 189, 8): ex iis quae habes gratias age Deo tanquam fonti bonitatis etc. Aber nicht bloß, wenn uns Gott wohl thut, sondern auch, wenn er uns wehe thut u. züchtigt (Aug. in Ps. 48 Enarr. sermo I, 9. 10, in Ps. 91 Enarr. 1): christianus — ubique sit gratus, nusquam ingratus, et Patri consolanti et blandienti gratus sit et Patri emendanti et flagellanti et disciplinam danti gratus sit; amat enim ille semper, sive blandiatur sive minetur. Die Undankbark. aber ist ein ventus urens u. viam obstruit gratiae (Bernh. Serm. 2 in. Vgl. Luther 9, 338). Wenn die scholast. Theol. (Thom. Aqu. II, 2 qu. 106) v. der gratitudo unter dem Titel der Kard.tugend der justitia handelt, u. zwar ganz formal scholast., so daß der Herzschlag der Gnade fehlt, welche alles eigene verdienstl. Werk verneint, so erinnert dageg. Luther z. B. aus Anlaß v. Luk. 17, 11 ff. daran, daß die Dankbark. Gott die Ehre gibt, die ihm gebührt für alle s. Wohlthaten, geistl. u. leibl. (5, 76 f.) u. in ernsten proph. Worten warnt er vor der Sünde der schändl. Undankbark. u. Verachtung der gnädigen Zeit, die Gott jetzt dem deutschen Volke mit dem Evang. schenke (9, 327 über Eph. 5, 15—21; 9, 335 ff. über Phil. 1, 3—11). „Darum müssen diese beiden Stücke immerdar gehen, eines neben dem dem andern (wie solches in den tägl. Opfern des A. Test. gebildet): das

Digitized by Google

Lob- u. Dankopfer u. Deo gratias für das empfangene Gut u. Gaben, u. das Betopfer oder B. U. wider das Böse u. Uebel, welches wir gerne los wären" (9, 342). Ebenso stellen die Bekenntnisse wie den Kultus so das ganze sittl. Leben des Christen unter diesen Gesichtspunkt. Denn wenn nach der klass. Stelle der Apol. der Kultus aus den beiden Seiten des Sakramentalen u. Sakrifiziellen besteht, so gilt für uns nach dem Sühnopfer Christi nun kein eigenes sacrificium propitiatorium, sondern nur eucharisticum; u. so ist auch das Leben des Christen ein Dankopfer. Die guten Werke sind zu thun propter gratiarum actionem (Apol. De dilect. et impl. 95, 68). Der Heidelb. Katechismus macht die Dankbark. zum 3. Hauptheil; der Katechismus Luthers aber handelt vom Danken beim 2. Gebot (Kl. Kat. „beten, loben u. danken". Gr. Kat. 419, 64) u. in der Auslegung zum 1. Artikel (Kl. Kat. „des alles ich ihm zu danken u. zu loben" u. s. w. Gr. Kat. 491, 19. Die Welt dankt nicht 21). Vor allem aber haben wir Gott für das Heil in Chr. zu danken F. C. art. II. 659, 15. So hat auch, während die quietist. Mystik wie alle Aktiv. so auch die Dankbark. in d. pass. Resignation untergehen läßt (vgl. z. B. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 163), die theol. Moral unsrer Kirche die gratiarum actio zum cultus Dei internus gerechnet. Baier, Comp. theol. mor. III, 5 p. 163, zum 1. Gebot des Dekalogs gerechnet. Aehnlich Budd. Institt. theol. mor. II, 3, 1 § 67 ff. p. 450 f. mit dem Bemerken, daß die gratiarum actio amoris quaedam est species; accedit vero ad amorem generatim spectatum consideratio beneficiorum divinorum, praecipue spiritualium. Sie besteht aber (§ 70) in mentis elevatione ad Deum cum gaudio et veneratione studioque gratum animum declarandi. Concurrit utique intellectus beneficia ista divina meditando — proprie tamen in voluntate sedem habet, ut reliqui affectus omnes; verbunden mit gaudium spirituale, — wenn die Demuth aus der Erwägung unsrer selbst erwächst, so die Dankbark. aus der Erwägung Gottes, der sich selbst uns in seinen Gaben gibt.

6. Gehorsam überh. ist animi quaedam subjectio erga alium et studium sese accommodandi ad eius voluntatem (Flacius Clav. Scr. s. p. 769). Hier handelt es sich um den Gehorsam der Liebe, in welchem die Liebe (zu Gott) ihren Willen in den Willen des Geliebten (Gottes) stellt; nicht bloß sof. Gott Ursprung u. Ziel alles Geschaffenen, sondern vornämlich unsres Heils ist. — Der Antike ist den Gesetzen des Vaterlands gehorsam zu sein das Höchste (vgl. die Grabschrift der Thermopylen). Im Zus.hang damit kennt sie wohl auch eine Pflicht des Gehorsams geg. die Gebote der heimischen Götter als Bethätigung der εὐσέβεια: θεοῖς εἴκειν (Soph. Aj. 647 od. 666) πείθεσθαι (Xen. Memor. IV, 3, 17), selbst im Konflikt mit den Gesetzen des Staats (Antigone). Aber schon diese Ausdrücke lassen die Aeußerlichk. des Gehorsams erkennen, welcher auch im röm. Begriff der religio als der Achtsamk. auf den sich kundgebenden Willen der Götter enthalten ist; wogegen erst die spätere stoische Zeit zwar lehrte: cultus verus in pectore est, aber es zu keinem persönl. Verhß. zur Gotth. brachte,

Digitized by Google

sondern nur zu e. Kultus des allgemeinen göttl. Geistes, welcher auch das eigene innere Wesen des Menschen ausmacht u. identisch ist mit der allgem. Vernunft oder Nothwendigk. der Dinge, so daß an die Stelle des freien Gehorsams die Resignation tritt. Anders im Gebiet der Offenbarung des persönl. Gottes. Das A. T. fordert daher auch das entsprechende persönl. Verhalten des Gehorsams gegen Gottes offenbaren Willen. So ist die Sünde der Erstgeschaffenen παρακοή u. παράβασις; während Noahs (Gen. 6, 22) u. Abrahams (12, 4. 18, 19. 22, 18) Verhalten Gehorsamsbethätigung des Glaubens; ebenso Israels Auszug aus Aegypten u. das entsprechende Verhalten zum Gesetz (Ex. 15, 26. 19, 5. 20, 19. 24, 7. Deut. 11, 27. 30, 8), aber als e. Gehorsam des Herzens gemeint; denn „Gehorsam ist besser denn Opfer u. Aufmerken besser denn das Fett von Widdern" (1 Sam. 15, 22); dazu hat Gott dem Menschen „Ohren gegraben" (Ps. 40, 7); davon ist der Bestand der Bundesgemsch. abhängig (Jer. 7, 23. 11, 4); aber v. Pharisäism. in gesetzl. Gehorsam gegen den äußeren Buchstaben verkehrt, während die Liebe selbst zu Gott fehlte (Joh. 5, 42). Im N. T. wird Christi ganzes Leben, von s. Lebenseintritt an (ἰδοὺ ἥκω, Hebr. 10, 5 ff.) bis zu s. Tod am Kreuz (Phil. 2, 8), u. seine ganze Berufserfüllung (Joh. 4, 34. 6, 38 u. ö.) wie Berufsleiden (Hebr. 5, 8) unter den Gesichtspunkt des Gehorsams gestellt (Röm. 5, 19) — immer nicht als Erwerbung, sondern als Erweisung der Gottesgemsch., u. nicht anstatt der Liebe, sondern als Aktiv. der Liebe. So besteht denn nun auch das Verhalten des Christen, nachdem er durch den Glaubensgehorsam Christ geworden (Röm. 1, 5. 15, 18. 16, 26), im freien Lebensgehorsam gegen Gott, im Gegensatz zu seiner früheren Gehorsamsstellung zur Sünde, Röm. 6, 12 ff., im freien Gehorsam gegen menschl. Ordnungen als Erweisung des Gehorsams gegen Gott, Röm. 13, 1 ff. 1 Tim. 2, 2. 1 Petr. 2, 13 ff.; speziell auch für die Sklaven Eph. 6, 5 f. Kol. 3, 22. 1 Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9. 1 Petr. 2, 18 f.

In der Kirche geht die Erinnerung an den Gehors. wie gegen Gott so um Gottes willen geg. alle menschl. Ordnung v. Anfang an herab. Für Tertull. ist das Prinzip der Moral der Wille Gottes, im Fortschritt seiner Offenbarungsstufen, welcher also Gehorsam fordert, freilich in der Form gesetzlicher Disziplin. Innerlicher Augustin, gemäß s. Moralprinzip der Liebe: der Gehorsam des Menschen Gottes entspricht dem Gehors. Christi, im Ggsatz. zum Ungehors. Adams (Enarr. in P. 71, 6). Denn schon das Gebot Gottes im Paradies forderte Gehorsam, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo omnium custosque virtutum (De civ. Dei 14, 12; ähnl. 12, 21; De bono conjug. 30 obed. quae maxima est virtus et, ut sic dixerim, omnium origo materque virtutum) u. ähnl. Greg. d. Gr. Gen. 2, 17: non servili metu sed caritatis affectu servanda est, non timore poenae sed amore justitiae, aber er dient dazu den Glauben verdienstlich zu machen im Unterschied v. Unglauben: sola obedientia est quae fidei meritum possidet sine qua infidelis quisque convincitur etiamsi fidelis

Digitized by Google

esse videatur (Moral. 35, 10); er ist der Tod des Eigenwillens: per obedientiam voluntas propria mactatur (l. c.). Uebertragen auf das Verhalten gegen die kirchl. Ordnung, bildete der Gehors. eins der drei bekannten Mönchsgelübde, u. wird in diesem Sinn von Hieron. empfohlen (ad Demetr. ep. VIII. ad Ruf. monach. ep. IV) u. A., von Benedikt in s. Regula c. 5; u. dem Bernhard v. Clairv. ist mit der Demuth der Gehors. die erste Tugend u. die Grundlage aller anderen, die vorderste Uebungsstätte ders. aber das Mönchth. So auch die Folgenden. Thom. Aqu. aber entwickelt diese Anschauung vom Gehors. systemat. (Summa II, 2 qu. 104). Zwar keine theol. sondern nur e. moral. Tugend, unter der Liebe stehend u. keine Aktiv. ders. art. 3, aber doch den andern moral. Tugenden vorangehend; denn laudabilior est obedientiae virtus quae propter Deum contemnit propriam voluntatem quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnunt. So auch noch die jes. constitutiones (Rom 1583): sibi quisque persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per superiores suos sinere debent perinde ac si cadaver essent etc. vel similiter atque senis baculus — ei inservit. Ganz anders dagegen Luther, indem er den Unterschied des natürl. u. geistl. Menschen in Bezug auf Gott u. den Gehors. gegen ihn an die Spitze stellt. Vgl. bes. s. Auslegung des 110. Ps. v. 1539. Gott will „willigen" Gehorsam haben; das Gesetz aber bringt es nur zu erzwungenem Gehorsam; u. auch wenn das Gesetz Gottes welche dazu bringt, daß „sie sich in des Gesetzes Werken mit Fleiß u. Ernst üben", so ist es doch „noch eitel Heuchelei u. äußerliche Frömmigkeit, durch das Gesetz erzwungen, die vor Gott nicht gilt; ist noch keine herzl. Liebe u. Lust des Herzens zum Gesetz, kein rechter, innerl. Gehorsam, Furcht, Glaube noch Erkß. Gottes" u. s. w. Da muß denn Gott selbst darein greifen u. die Herzen erneuern, daß sie rechten Gehorsam erweisen, indem er uns seine Gnade u. Erlösung predigen läßt, daß wir „solche Kraft kriegen, daß wir im neuen rechten Gehorsam gegen Gott leben" (40, 115 ff.). Gegen diesen Gehorsam ist der des Gelübdes ein kindischer u. knechtischer (10, 436 f.), der wie jeder andere dem Gehors. geg. Gott weichen muß (40, 22); u. ebenso gilt die „eigne Andacht" nicht, welche die gemeinen Stände verachtet; denn nicht jene steht im Gehorsam gegen den Willen Gottes, sondern diese (2, 133). — Dem entsprechend denn auch das Bekenntniß. Die Augustana stellt das neue Leben des Glaubens unter den Gesichtspunkt der obedientia. De nova obedientia art. 6 — non ut confidamus per ea opera justificationem coram Deo mereri, denn diese nur fide apprehenditur, art. 20—27, wiederholt Apol. im Abschn. de dilect. et implet. legis (z. B. 125, 187. 126, 188—190); über den Unterschied der obed. vor u. nach der Wiedergeburt aber F. C. Epit. VI, 6 non renati legi obedientiam qualemcunque a lege requisitam praestant, sed coacti et inviti id faciunt —; credentes vero in Christum, quatenus renati sunt, absque coactione libero et spontaneo spiritu talem obedientiam praestant etc. Die reformirte Theo-

Digitized by Google

logie dageg. betont den souveränen Willen Gottes, welchem auf Seiten des Menschen der Gehors. entspricht, so daß das Christenleben einen viel gesetzlicheren Charakter erhält als auf luth. Seite, u. so auch der Unterschied zw. der altest. u. der neuest. Stufe viel mehr zurücktritt; denn es ist beidemal dass. Volk Gottes (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 70. 82. 100. Catech. Genev. Niem. p. 139), während es nach luth. Fassung sich v. selbst versteht, daß die Liebe zu Gott sich im freiwilligen Gehors. geg. s. Willen darstellt. So denn auch in der luth. Ethik der folg. Zeit, z. B. Budd. III, 1 § 54 ff. p. 447 f.): die obed. (amor obedientiae) ist hominis regeniti affectus, in welchem sich die Abhängigk. v. Gott als unsrem Herrn u. Vater darin bethätigt, daß wir omnes motus nostros internos et externos ad eius voluntatem componamus (§ 54), also in der subjectio voluntaria, qua agnoscimus non tantum nos obsequi Deo debere sed promti etiam ad hoc paratique sumus, idque lubenti animo (§ 57), so daß also ipsa obedientia consistit in conformatione actuum omnium cum voluntate Dei, so zwar, daß wir mit den erneuerten Kräften ad legem divinam, ceu normam ac regulam vitae nostrae nos totos componamus, certa fiducia freti fore ut adhaerentes imperfectiones ob meritum Christi Deus nobis remittat (§ 58). Diese Betonung der Willensaktiv., wie sie sich dann im Gehors. geg. den irdischen Beruf erweist, bildet den Unterschied v. d. obed. der (roman.) Mystik, welche, wie der jesuit. Gehors., Willensverneinung, nur eben willenlose Liebe, darin gleichsam die Wiederholung des Opfers Christi ist (z. B. Teresa u. Fénélon, Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 169). — Ein Seitenstück zum blinden jesuit. Gehorsam des Religiösen bildet Hobbes' blinder Gehorsam des Bürgers geg. das Staatsoberhaupt, welchen Budd. mit Recht als Impietät geg. Gott bezeichnete, während Spinozas intell. Liebe zu Gott ein Seitenstück der mystischen ist. Dagegen hat der Gehors. in der „Pflichtenlehre" der Aufklärungszeit von Wolff u. Baumgarten an herab s. Innerlichk. u. Freih. der Liebe verloren u. ist zum Pflichtgebot u. zur äußern Theonomie geworden. Denn Gott als Herr der Menschen kann Gesetze vorschreiben, welche eine Verbindlichkeit für den Menschen konstituiren; wenn sich auch in der Zurückführung der Liebe auf den Glauben noch Zusammenhänge mit der reformat. Erkß. erhalten (vgl. z. B. über Reusch: Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 383). Es ist immer doch — auch z. B. bei Mosheim — der Gesetzgeber, dem wir gegenüberstehen, ähnlich wie in irdischen Verhältnissen dem Oberherrn eines Landes: „der elende Sterbliche schweige u. rufe die Gnade des Herrn an, daß sie seiner Ohnmacht zu Hülfe kommen möge". Da ist doch wenig mehr vom Geist der Reformation übrig geblieben. Und auch bei e. Reinhard ist es im Grunde nicht anders, so wenig wie selbstverständlich in der Kantischen Schule, welche das Pflichtprinzip noch einseitiger u. ausschließlicher geltend macht, über welches Schillers „freie Neigung" („nimm die Gottheit auf in deinen Willen") nur vergebens hinauszukommen strebte. Erst die Erneuerung des kirchl. Glaubens lenkte wieder in die richtige Bahn der

Digitized by Google

„nova obedientia", der Liebe des Glaubens ein. Vgl. das Lutherſche „Motto" in Harleß' Chriſtl. Ethik.

7. Freude an Gott iſt chriſtl. Tugend u. Aeußerung der Liebe, die ſich in Gott beſchloſſen u. ihn ſich zu eigen weiß. So in der Schrift A. T., ſeine Luſt am Herrn haben Pſ. 37, 4, u. mit Leib u. Seele ſich im lebendigen Gott freuen Pſ. 84, 3. Pſ. 32, 11. 33, 1. 97, 12. 132, 9. 118, 24. 149, 2 u. ö. Jeſ. 25, 9. 61, 11. 66, 10 u. ſ. w.; ſo denn auch an Gottes Wort u. Willen Pſ. 112, 1. 119, 162. „Mein Gut iſt nicht außer dir" (טוּבָתִי בַּל־עָלֶיךָ) Pſ. 16, 2. Die Sünde des Erſtgeſchaffenen, daß er am Gut der Welt ſ. Freude hatte ſt. an Gott u. ſich ſo von ihm verlor. So lange wir aber uns nicht mit Gott eins wiſſen, ſond. v. ihm geſchieden, haben wir Unluſt u. Furcht. — So iſt denn im N. T. in Jeſu die Freude vollkommen geweſen, denn er wußte ſich ganz eins mit dem Vater, u. ſeinen Jüngern wünſcht er, daß dieſe ſ. Freude auch in ihnen vollkommen ſei Joh. 16, 22. 24. 17, 13; u. zwar ſpricht er ſo gerade, als das ſchwerſte Leid von der Welt aus ihm bevorſtand; der Apoſtel aber fordert die Chriſten auf zur Freude Phil. 4, 4, da er in Banden u. ſie im Leidenskampfe waren 1, 29 f., u. Friede u. Freude im heil. Geiſt bezeichnet er als das Weſen des Chriſtenſtandes Röm. 14, 17. 15, 13. Gal. 5, 22 u. ö. Denn die Freude iſt eben die Lebendigkeit des Bewußtſeins der Friedensgemſch. mit Gott. Und ſo wird dann, wenn die Einigung mit Gott völlig ſein wird, auch die Freude völlig ſein 1 Petr. 1, 8. 4, 13.

Die Kirche achtete auch in der Zeit des Leids Gott in Chriſto als ihre Freude. Ignat. ermahnt ad Magnes. 7 zur Einheit des Gebets u. ſ. w. *ἐν χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν*, ad Philad. inscr. J. Chr. (oder das Blut J. Chr.) *χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος*, zumal bei Bewahrung der kirchl. Einheit; Polyk. ad Phil. 1 redet im Anſchluß an 1 Petr. 1, 8 von e. Glauben an den unſichtb. Chriſtus *χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ*. Hermas bezeichnet Mand. 10 die *ἱλαρότης* im Gegenſatz zur *λύπη* als charakteriſt. für das Chriſtenth., denn nur der freudige Geiſt iſt ein Geiſt des Gebets; u. Sim. 5, 3 auch das Faſten ſoll ein freudiger Gottesdienſt ſein u. ſ. w. Auguſtin oft: Gott allein iſt unſre Freude gegenüber der trügeriſchen Weltfreude. Saeculi laetitia est impunita nequitia, securitas malae mentis; alſo iſt Züchtigung Gottes uns e. Anlaß der Freude De civ. Dei XVIII, 48. In der Welt erſcheinen die Frommen als miseri: hominibus foris tristes videbantur intus autem gaudebant Deo, Ps. CXXXVIII, 20; saeculi homines infeliciter felices sunt, martyres autem feliciter infelices erant, Ps. CXXVII. Dieſe Freude iſt theils die Seligk. der Gegenwart — denn filii sumus. Sermo 171 zu Phil. 4, 4. — theils u. vorwiegend der Zukunft; denn da die vor allem betonte Lebensgemſch. erſt in der Zukunft ihre volle Wirklichk. findet, ſo iſt auch die Freude weſentlich ein Gut der Zukunft: gaudete in spe aeternitatis, zu Phil. 4, 4; in dieſer argen Welt freut ſich die Kirche sola spe, quando sanum gaudet, De civ. Dei XVIII, 48; ſo auch die Märtyrer Ps. CXXXVII;

Digitized by Google

die Christen überhaupt spe gaudentes in tribulatione patientes, Ps. LXII, 22. Denn wenn es von der Freude der Christen auch heißt: semper gaudentes et hic et ibi, so doch: hic unde gaudemus? de spe. Ibi unde gaudebimus? de re. Magnum gaudium habet spes gaudentis, Ps. CXXVII, 5. Die Betonung der Lebensgemsch. aber statt der vergebenden Gnade mußte die Freude unsicher machen. Indem Thom. Aqu. (Summa II, 2 qu. 28) Röm. 5, 5 die ἀγάπη θεοῦ nicht als Gottes geg. uns, sondern im Sinn unsrer Liebe zu Gott faßt u. die Freude als effectus caritatis in diesem Sinn, so fragte sich, wann unsre Liebe zu Gott so völlig sei, daß die Freude völlig wäre. Daher ist ihr tristitia beigemischt, sofern unsre Gemsch. mit Gott e. participatio summi boni per contrarium ist (art. 2). Das ergibt e. Lehre der Unsicherh., welche es zu e. rechten Freude nicht kommen läßt.

Erst die reformat. Glaubensgewißheit des Heils ist die rechte Ermöglichung der Freude in Gott u. eröffnet geradezu ein neues Zeitalter derselben. In Luther selbst ist die fröhliche Gewißh. Gottes in allen Anfechtungen e. charakterist. Grundzug seines Wesens u. Lebens. Es ist die Freude des getrösteten Gewissens, welches Gott als seinen Gott weiß. So Phil. 4, 4—7 (7, 108 ff.) — u. es ist interessant, den Unterschied von der augustin. Behandlung dieser Stelle zu beachten —: „diese Freude ist e. Frucht u. Folge des Glaubens"; „denn es ist nicht möglich, daß sich e. Herz sollte in Gott freuen, das nicht zuvor an ihn glaubt"; zuvor ist's unmöglich; „denn das Herz findet sich schuldig in seinem Gewissen u. hat nicht die Zuversicht, daß ihm Gott gnädig u. günstig sei". „Darum spricht auch der Prophet Ps. 32, 11: Freuet euch in dem Herrn ihr Gerechten, u. rühmet ihn alle ihr Frommen." Wir müssen zuvor gerecht, d. h. der Versöhnung unsrer Sünden in Christo gewiß sein; „aus solchem Glauben muß folgen Liebe, Freude, Friede, Singen, Danken, Loben" u. s. w. Diese Freude aber soll allezeit sein u. in unsren Herzen regieren. Außerhalb Christo ist aber solche Freude nicht zu finden, sondern nur in ihm (12, 57). Denn sie ist nur, „wo Christus erkannt wird als ein Heiland; denn da wird Trübsal, Sünde, Tod, Hölle u. alles Unglück hingenommen"; das ist nicht e. weltl., „sondern e. himmlische u. ewig währende Freude vor Gott, die auch Gott wohlgefällt". Davon der Prophet Ps. 68, 4 sagt u. Christus zu seinen Jüngern Joh. 16, 16 ff. u. Paulus trotzet Röm. 8, 31 ff. So lange wir also dabei bleiben, daß Christus unser Heiland ist, ist es uns e. ewige Freude; „wenn aber Christus aus dem Herzen u. Gewissen weg ist, so ist die Freude auch dahin" (17, 111 ff.). In s. Auslegung der letzten Reden Jesu bei Johannes kommt Luther wiederholt darauf zurück, 50, 126 ff. u. 231 (zu Joh. 16, 22—24) u. 17, 13. Und das „Nun freut euch, lieben Christen gmein" ist seitdem ein Grundton des evang. Christths. u. seines Bekenntnisses auch im Lied geblieben. „In dir ist Freude in allem Leide" ꝛc. Und „allzeit fröhlich" war Heinr. Müllers in Rostock Losung. Aber „die Freude kann nicht vollkommen werden (wie Christus hie sagt), denn bis

Digitized by Google

wir sehen Gottes Namen vollkömmlich geheiligt" u. s. w., „keine Sünde uns mehr drücket, keine Anfechtung mehr das Herz schwächet, kein Tod mehr gefangen hält. Aber das geschieht nicht ehe denn in jenem Leben, da es wird heißen, eitel vollkommene Freude gefühlet u. kein Tröpflein Betrübniß mehr u. s. w. Aber in diesem Leben gehet es (wie St. Paulus sagt) nur stücklich u. haben nur ein Tröpflein davon im Glauben, welches ist der Anfang oder Vorschmack u. Kredenz" u. s. w. (50, 127).

8. So erweist sich die Liebe zu Gott in dem **Verlangen nach Gott.** Die Schrift spricht dieß Verlangen oftmals aus. „Meine Seele dürstet nach Gott" u. s. w. Ps. 42, 3. 63, 2. 143, 6. „Nach dir Herr verlanget mich" Ps. 25, 1. 63, 2. 143, 8. „Meine Seele verlanget u. sehnet sich" ꝛc. Ps. 84, 3 (119, 20. 81). Und wenn auch das N. T. die Zeit der Erfüllung ist, so ist sie doch noch nicht die Vollendung, so daß also der Besitz der Gegenwart doch auch das Verlangen nach der vollen Gottesgemsch. der Zukunft in sich schließt. So der Herr Joh. 17, 5, der Ap. Phil. 1, 23, u. alle Christen; „denn dieweil wir in der Hütte sind" u. s. w. 2 Kor. 5, 4 ff.; u. die Erstlingsgabe, welche wir im Geiste Christi besitzen, macht verlangen nach der vollen Kindschaft Röm. 8, 24, mit welcher Zukunft der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes auch das Sehnen der unvernünftigen Kreatur seine Erfüllung finden soll Röm. 8, 22. Durch den 1. Petribrief geht der Zug des Verlangens nach dem unvergänglichen Erbe (1, 4) u. der unverwelklichen Krone der Ehren (5, 4), u. die Apok. — u. mit ihr das N. T. überhaupt — schließt mit dem Ruf der Sehnsucht: Komm Herr Jesu (22, 20). In der alten Kirche kleidete sich das Verlangen in die Lebendigkeit der Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn u. die mit ihr anbrechende Vollendung. Bei den Einzelnen gestaltete es sich zum Verlangen nach dem Tod, auch dem des Martyriums. Bei keinem stärker als bei Ignat., bei welchem es einen fast leidenschaftl. Charakter u. Ausdruck gewann. Vgl. bes. ad Rom. *θεοῦ ἐπιτυχεῖν* (4, 1), *Ἰ. Χριστοῦ ἐπιτυχεῖν* (5, 3) begehrt er; denn s. „Liebe ist gekreuzigt", u. so lautet die Stimme in ihm: *δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα* (7, 2); er verlangt nichts Irdisches, sondern den *ἄρτος θεοῦ*, d. i. das himmlische Mahl im Reiche Gottes. Mit dem Nachlaß der Lebendigk. der Hoffnung in der Kirche ließ auch das lebendige Verlangen in den Einzelnen nach; wenn es nicht im Gegensatz zu dieser Sattheit die Gestalt leidenschaftlichen Strebens nach Einigung mit Gott annahm theils in der Form gewaltsamer Askese, theils enthusiastischer Mystik. Inzwischen aber lebt die Liebessehnsucht nach Gott in allen tieferen Gemüthern. Augustin: tota vita Christiani boni sanctum desiderium est (In ep. Joh. c. 3, tract. IV, 6). Diese Sehnsucht sei das Charakteristische aller Frommen von Anfang an, vor Christus als Sehnsucht nach Christus, vgl. Luk. 2, 29 f. Matth. 13, 17, jetzt nach s. Wiederkehr: nec nunc quiescit in Christi corpore, quod est ecclesia, usque ad terminum seculi, donec veniat desideratus cunctis gentibus etc. (In Ps. 118 Sermo XX, 1); also über diese Welt u. Zeit hinaus: nunc ergo desiderium nostrum non sit nisi in

Digitized by Google

coelum, non sit nisi ad vitam aeternam (Sermo 170, 10 über Phil. 4); durch die Bedrängnisse dieses Lebens will Gott nur unseren Sinn lenken auf sein Reich composito desiderio (In Ps. 32 Enarr. III, 10). So wächst die Sehnsucht, crescit ut capiat, u. zwar um Gott selbst zu ergreifen, denn sich selbst will Gott geben; ad capiendum Deum exercere (In Ps. 83, 3). Diese Sehnsucht aber kleidet sich in das Gebet: desiderium tuum oratio tua est; et si continuum desiderium, continua oratio (In Ps. 39, 14); u. vor allem ist uns das Gebet des Herrn als forma desideriorum gegeben (Sermo 56 über Matth. 6). Diese Gedanken wiederholt Gregor d. Gr. u. führen die Späteren weiter, aus denen bes. Bernhard, vor allem in s. Serm. in Cant. Cantic. hervorzuheben ist, nur daß, der myst. Denkweise entsprechend, der ardor desiderii hier gewöhnl. als Voraussetzung für die Einwohnung Gottes in Betracht kommt. Dagegen bewegt sich Thomas Aqu. vorwiegend in formalen Erörterungen über das psychol. Wesen des desiderium u. sein Verhß. zu amor (vgl. z. B. die Erörterung zu Sentent. III dist. 27 qu. 1 art. 3) u. auch, wo er z. B. in der Auslegung von Ps. 26 (27), 4 Anlaß hat, über das Verlangen nach Gott u. s. Verhß. zu Glaube u. Liebe zu reden, kommt er im Grunde über äußerl. Schematisirung nicht hinaus: desiderium oritur ex fiducia, wie es sich im Gebet ausspricht; perfectio desiderii pendet ex perfectione causae suae, scil. amoris, qui quando est perfectus, primo congregat in unum omnes vires et movet eas in amatum. In brennender Sehnsucht dagegen verlangt in der Mystik die liebende Seele nach der Einigung mit Gott; vgl. „Ein Seel zu Gottes Füßen lag" (Preger, Gesch. d. Myst. II, 62 ff.). — Im Unterschied von jenen formalen Bestimmungen hat es Luther immer mit den Sachen selbst zu thun; aber zugleich maßvoller als die Mystik. Zwar redet er auch von einer „großen heftigen Liebe, die wir zu Gott haben sollen" (14, 4), u. die Hoffnung war in ihm lebendig, wie er denn nach dem „lieben jüngsten Tag" ein herzliches Verlangen hatte; aber sein Blick bleibt dabei doch stets auf den Trost der erschrockenen Gewissen in der Sündenvergebung, also auf den Heilsbesitz u. die Heilsgewißh. der Gegenwart im Glauben gerichtet. Das gibt auch dem evang. Lied bei aller Sehnsucht nach der vollen Gemsch. mit Gott u. Christo („Mit Freud fahr ich von dannen", „O Jerusalem du schöne", „Jerusalem du hochgebaute Stadt" u. a.) doch die Freiheit v. aller Ueberschwänglichk. u. Leidenschaftlichk. der Mystik.

9. Da aber der Christ seines Ziels in Gott gewiß ist, so ist das Verlangen nach Gott nicht ohne die vertrauensvolle **Gottgelassenheit.** Die Schrift. Im A. T. bes. in den Pss. oft. Ps. 62, 2: „Meine Seele ist stille (דוּמִיָּה Schweigen) zu Gott, der mir hilft". Ps. 65, 2: לְךָ דוּמִיָּה תְהִלָּה wörtlich: Dir ist (gebührt) Schweigen (stille Ergebung), Lob. Daher die Aufforderung Ps. 37, 7: Sei stille (דּוֹם schweige, d. h. sei still ergeben) dem Herrn u. warte auf ihn (הִתְחוֹלֵל לוֹ). Wie der Gläubige der Hülfe Jehovas wartet, so soll die Welt vor ihm stille sein, d. h. schweigend seines Ge-

Digitized by Google

richtes warten Hab. 2, 20. Sach. 2, 17. Gottes zu harren u. sich zu getrösten ist ein wesentl. Zug im Bild des altest. Frommen. Vgl. z. B. Ps. 25, 5. 21. 27, 14. 31. 33, 20. 42, 6. 52, 11. 62, 6. 130, 5. Jes. 25, 9. 40, 31 u. ö. Das macht des Frommen Herz getrost u. unverzagt Ps. 27, 14. 112, 8. Stillesein u. Vertrauen ist die Stärke des Frommen Jes. 30, 18. Im N. T. aber ist der Herr selbst stille u. schweigt Matth. 26, 63. 27, 12. 14. Denn er stellt seine Sache dem heim, der da recht richtet 1 Petr. 2, 23: er war Gottes gewiß u. gottgelassen. So ermahnt er auch seine Jünger, Gottes, weil der Zukunft Gottes, gewiß u. getrost zu sein, Matth. 5, 12; darum die Sorgen um die Gegenwart u. Zukunft in Gott niederzulegen Matth. 6, 25 ff. Denn sie sollen an Gott u. an ihn glauben Joh. 14, 1, d. h. Gottes u. der Zukunft in ihm gewiß sein. Die apost. Erinnerung aber geht von dem gnädigen Heilswillen Gottes in Chr. aus, mit welchem wir auch der Heilszukunft gewiß sind (Röm. 8, 29 f.); denn weil *ἐν Χριστῷ*, sind wir auch *εἰς αὐτόν* von Gott gewollt (Eph. 1, 3 ff.), u. so ist denn auch alles, da es für den Menschen ist, *εἰς αὐτὸν ἔκτισται* Kol. 1, 16. Damit also, daß wir des Ziels gewiß sind, wissen wir, daß auch alles, was uns widerfährt, diesem Ziel dienen muß, Röm. 8, 28: *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*. Darauf ruht die freudige Gottes- u. Heilsgewißh. des Christen, wie sie z. B. Röm. 8, 31 ff. zu triumphirendem Ausdruck kommt, so wie die apostol. Ermahnung, alle Sorgen auf Gott zu werfen 1 Petr. 5, 7, im Leiden die Seelen Gott zu befehlen 1 Petr. 4, 19, der Zukunft Gottes in der Erscheinung Christi zu warten Tit. 2, 13. Hebr. 9, 28. In dieser Hoffnung besitzt der Christ die Zukunft schon in der Gegenwart u. hält den Sabbath der Ewigk. schon in der Zeit. — Die Kirche der ersten Zeit lebte in der Hoffnung der Zukunft. Diese Gewißh. machte sie gottgelassen auch im Leid. Das ist der Eindruck, den wir von so vielen Martyrien bekommen: entweder ruhige Gottgelassenh. oder freudige Getrosth., welche die Sache u. die Seele Gott befiehlt, weil sie Gottes als ihres Zieles gewiß ist. So wiederholt in den ignat. Briefen. Z. B. ad Eph. 10, 2: Die Christen sollen die Feindseligk. der Welt erwidern mit Sanftmuth, Gebet u. Glaubensfestigk.; ad Rom. 2, 2 *καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου εἰς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω*. Die göttl. Stimme ruft ihm innerlich zu: *δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*. Neben dieser Hoffnungsgewißh. aber steht in der Mystik die Stimmung u. Lehre v. der Ruhe in Gott, deren Affektlosigk. im Grunde das Untergehn der endlichen Kreatur im unendlichen Meer der Gottheit ist. Die Gelassenheit ist die Abgeschiedenh. v. allen Kreaturen (so Eckhart u. Suso bei Preger I, 433; II, 379) u. Lassen von sich selbst, d. i. Aufgeben des eigenen Willens (II, 392), um völlig in Gott aufzugehn (Eckhart a. a. O. I, 436 ff.), daß man Gott allein wirken lasse ohne Hindernisse (I, 446), ein Entwerden, verloren sein in den Abgrund („also hat mich die Gottheit klar in sich verschlungen", Eckhartsche Schule a. a. O. II, 138 f.), allerdings, um so erst zum rechten Willen u. Wirken zu gelangen (I, 453). In der Begründung dieser Gelassenheit mischen sich

Digitized by Google

pantheisirende Elemente mit echt evangelischen Gedanken von der Zahlung unsrer Schuld durch Christi Leiden. — Aber erst durch die Reformation werden diese richtig herausgestellt. Denn auf der Heilsgewißh. ruhte für Luther auch das Vertrauen, welches Gottes in allen Dingen gewiß ist, so daß wir ihn über alle Dinge nicht bloß fürchten u. lieben, sondern auch „vertrauen" sollen u. dürfen; denn wir sollen uns zu ihm als unsres Vaters versehen (z. B. 5, 93 u. oft). Denn wenn schon Gottes Fürsorge für alle Welt, die Vögel u. die Blumen u. s. w. uns Vertrauen lehrt, so ist doch das rechte Vertrauen dasjenige, welches sich auf Christum stützt; denn wo Chr. ist, da ist „eitel Gnade", „eitel Barmherzigkeit", „eitel Leben, kein Tod; eitel Himmel, keine Hölle"; „so sprichst du allezeit: Gott ist mein, ich will gerne sterben; denn also gefällt es meinem Vater, u. der Tod kann mir nicht schaden, er ist verschlungen in den Sieg", so daß das Evang. eitel Friede anbietet (11, 315). Also: wir sind in Christo Gottes als unsres seligen Zieles auch in der Zeit u. ihren Widerwärtigkeiten ꝛc. gewiß. — Dieses Vertrauen auf die Führungen Gottes ist nicht bloß in der Zeit der Herrschaft des kirchl. Glaubens ein wesentl. Bestandtheil des persönl. Christenlebens gewesen, u. vor allem im Gebet u. Lied stets zum freudigen Ausdruck gekommen, sondern hat sich auch in der Zeit der Aufklärung bes. als „Vorsehungsglaube" bewahrt, u. in Schriften wie Jung Stillings, † 1817, Selbstbiographie die Gemüther weiter Kreise gefaßt, im Rationalism. aber die eigtl. Religion gebildet, u. noch Ritschl hat den „Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes" neben Demuth, Geduld u. Gebet als „die christl. Vollkommh., welche dem persönl. Vorbild Christi selbst entspricht", u. welche sich in jene „relig. Funktionen der Gotteskindschaft u. Herrschaft über die Welt gliedert", bezeichnet. Aber seine Wahrheit hat jenes gottgelassene Gottvertrauen nur als Aeußerung der Liebe zu Gott, welche auf der Gewißh. der sündenvergebenden gnädigen Liebe Gottes in Chr. ruht.

§ 36. Die christliche Gesinnung gegen die Welt, sofern sie Gottes ist.

Die christliche Sinnesweise der Liebe u. ihre eigenschaftliche Mannigfaltigkeit überträgt sich auch auf das Verhältniß des Christen zur Welt, sofern diese Gottes ist.

1. Der Christ hat ein Verhältniß zur Welt. Als sittl. Persönlichkeit gehört der Mensch, schöpfungsmäßig, vollends der Christ, erlösungsmäßig, mit Gott zus.; als geistleibl. Naturwesen mit der Welt (vgl. § 13); also eignet ihm auch ein Gesinnungsverhalten gegen die Welt. Wie aber die Welt Mittel ist für den Heilszweck Gottes, u. die Natur des Menschen Mittel für s. eigenen persönl. Endzweck, so ist auch s. Gesinnungsverhalten gegen die Welt seinem Verhalten gegen Gott dienend unter-

Digitized by Google

geordnet u. wird demnach sittlich erst durch dieses Dienstverhß., so daß das Verhalten gegen Gott sich vollzieht in diesem Verhalten gegen die Welt. **Die Welt** kommt aber unter e. dreifachen Gesichtspunkt in Betracht; 1. sofern sie Gottes ist, 2. sof. sie widergöttl. geworden ist, 3. sof. sie Gottes u. seines Christus werden soll, also e. Zukunft hat im Zus.hang mit dem Heilszweck Gottes. Darnach gestaltet sich auch das Gesinnungsverhalten des Christen verschieden.

2. Die Welt ist Gottes, 1. sofern sie v. Gott geschaffen ist, und zwar der Verwirklichung seines Heilsgedankens zu dienen; denn die Schöpfung ist durch Christus vermittelt u. im Hinblick auf ihn geschehen. Joh. 1, 3. Kol. 1, 16 *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται* Hebr. 1, 2; 2. sofern daher Gott (in Chr.) auch ihr tragender Grund ist: Ap.-Gesch. 17, 28: in ihm leben, weben u. sind wir. Kol. 1, 16 *ἐν αὐτῷ.* Hebr. 1, 3 *φέρων τὰ πάντα.* Dieß gilt vom Leben alles Geschaffenen (Ps. 104, 30. Ap.-G. 17, 25), von den Gütern (*πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν* 1 Tim. 4, 4), von den Ordnungen der Welt (1 Petr. 2, 13 f. *πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις* zugleich *δι' αὐτοῦ.* Röm. 13, 1 *οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ*), u. der entsprechenden Sinnesweise, welche das natürl. Erzeugniß des schöpfungsmäßigen Lebens ist (Familienliebe, Vaterlandsliebe ꝛc.). Als solche ist die Welt also eine Welt der Mittel für den Heilszweck Gottes. — Die Frage, ob die natürl. Güter wirkliche Güter sind, bejahte Aristoteles, weil sie mit gehören zur Glückseligk. als Faktoren des sittl. Handelns; verneinten die Stoiker, weil sie als zufällige nichts dazu beitragen. Beide irrig. Sie sind Güter, sofern sie Gaben Gottes sind u. er in ihnen gegenwärtig ist als tragender Grund u. als zwecksetzender Wille.

3. Die falschen Gegensätze sind 1. die falsche **Vergöttlichung** der Welt von Seiten des Pantheism., entw. realist. von der konkreten Welt, im Sinn pantheist. Naturgegenwart des Göttlichen; oder von der Naturallgemeinh. wie die idealist. Abstraktion der Stoa: die natura = *νοῦς* = Nothwendigk. ist Gott; 2. die falsche **Entgöttlichung** der Welt von Seiten der dualist. Denkweise, auch dem Pietism. zu Grunde liegend, welcher nur das persönl. Verhß. zu Gott kennt u. das darin zugleich beschlossene Verhß. zur Welt verkennt, somit naturlos ist. Die Folge davon ist entweder die kirchl. Theokratie, welche der profanen Welt eine Berechtigung zugesteht, nur sofern sie zur Kirche als der Organisation des Lebens in Gott im Dienstverhß. steht; oder die falsche Askese, welche das Natürliche als das Sündige ansieht, welches verneint werden muß oder sollte. — Im Gegensatz dazu steht **Luthers** richtige Sonderung u. Aufein.beziehung der beiden Gebiete, des Geschöpflichen u. des Heilsmäßigen, womit die selbständige Berechtigung des Natürl. in seinem Bereich anerkannt ist. Vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 25 ff.; z. B. Luther, WW. 4, 355 f. 365. 371. 373. 5, 242 f. 259—297, insbes. 265. 280. 292. 296. 298. 11, 326 ff. u. ö. 2, 34: „Alle Stände, so von Gott geordnet u. geboten sind, sind gut".

Digitized by Google

So denn auch das Bekß. Aug. XVI: De rebus civilibus docent quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei. — Damnant Anabaptistas, qui interdicunt haec civilia officia christianis u. ö. Demgemäß auch F. C. XII gegen die errores Anabaptistarum, als einen novus quidam monachismus (p. 828) in Staat u. Haus. Das ist seitdem e. unverlorener Besitz der evang. Anschauung.

4. Die Gesinnung des Christen gegen die Welt, sofern sie Gottes ist, ist, weil Vollziehung, somit Wiederholung der Gesinnung gegen Gott, Liebe in der entsprechenden Mannigfaltigk. ihrer Tugenden. Diese Liebe gilt Gott in den Gütern, Ordnungen u. s. w. der Welt, sofern sie Mittel für den Zweck Gottes sind, in den Menschen aber, sofern in ihnen der Zweck Gottes seine Verwirklichung finden soll.

§ 37. Die Eigenschaften der christlichen Weltliebe.

In der Liebe des Christen zur Welt, sofern diese Gottes ist, sind auch die entsprechenden Tugenden der Demuth, der Dankbarkeit, der Freude und des Gehorsams in Bezug auf die Güter und Ordnungen der Welt, in denen sich Gottes Wille kundgibt, beschlossen. Diese christliche Sinnesweise bildet die richtige Mitte zwischen der falschen Weltverachtung und der falschen Weltseligkeit.

1. Die alte Welt schwankt zwischen den Gegensätzen der stoischen Weltverachtung u. der epikur. Weltseligk., dem falschen Pessimism. u. dem falschen Optimism., weil ihr Verhß. zur Welt nicht vor allem ein Verhß. zu Gott in der Welt ist. Dieser Gegensatz steigerte sich am Ausgang der alten Welt, sowohl in der Denkweise, wie im Leben.

2. Die Schrift A. T.s enthält beides, sowohl die Freude an der Welt, ihren Gaben u. Gütern, bes. in den Pss., u. am Genusse des Daseins — Hohesl. —, als auch die Empfindung der Nichtigk. u. Hinfälligk. alles Irdischen — z. B. Ps. 90. Hiob. Koheleth —. Aber die Freude ist Freude an Gott, von dessen Güte die Welt voll ist (Ps. 33, 5. 119, 64 u. ö.). So lehrt auch das **N. T.** das irdische Gut nicht verachten, sondern mit Danksagung genießen (1 Kor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4); in den irdischen Ordnungen aber Gottes Wille erkennen u. im Gehorsam anerkennen (z. B. Röm. 13, 1 ff.); den Trägern derselben sich unterordnen (Röm. 13, 6 f. 1 Petr. 2, 13 f.); im gegenseitigen Verhß. sich unterordnende Bescheidenheit (Röm. 12, 10), in der Berufserfüllung Gewissenhaftigkeit (Röm. 12, 7 ff.) erweisen.

3. In der **Kirche** hat sich im Gegensatz zum Zustand der heidn. Welt wie zum Weltsinn der christl. Massen frühzeitig eine Weltverachtung u. Weltflucht ausgebildet, welche theils zwar Aeußerung des christl. Ernstes war, theils aber auch auf dualist. Anschauung u. Verkennung der Gegenwart Gottes in den Gebilden des schöpfungsmäßigen Lebens u. ihrer pädagog. Bedeutung für das Heilsleben ruht. So nicht bloß im Dualism.

Digitized by Google

der Gnosis u. ihrer Verachtung der Sinnlichk., welche nur zu leicht in das Gegentheil umschlug — vgl. das δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί der Nikolaiten, Karpokrates, aber auch bei den Basilidianern —, sondern auch innerh. der Kirche, nicht bloß in Tatian u. den hyperasket. Enkratiten, sondern vor allem im Montanism u. in Tertull., welcher der Weltdurchdringung durch die Kirche die rigorist. Absonderung v. d. Welt als christl. Ideal entgegenstellte. Diese Denkweise liegt auch dem Mönchth. zu Grunde, in welchem die Kirche die Ergänzung zu ihrem Eingehen auf die Welt u. das Leben u. die Ordnungen der Welt suchte — eine christl. Erneuerung der Forderung der Entsinnlichung — des Ideals der ant. Philos. von Plato bis zu den Neuplaton. Die ἄνλος τοῦ βίου διαγωγή u. τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν ist z. B. für Gregor Nyss. das christl.-mönch. Ideal; so auch für die folgende Zeit. Diese Entsinnlichung (= sittl. Ideal) aber ist Verachtung der Schöpfung; daher auch Geringschätzung der schöpfungsmäßigen Ordnungen, wie des bürgerl. Gemeinwesens (des Staates) von Seiten der kirchl. Gewalt. Dieses mönchische Ideal suchte dann Franz v. Assisi durch sein Institut der Tertiarier (Tertius ordo de poenitentia seit 1221) auch in die Kreise des bürgerl. Lebens einzuführen, die Worte Christi, die von der Welt der inneren Gesinnung gelten, auf die Welt der äußeren Lebensverhsse. übertragend. Weltverneinende Mystik u. abstrakte Geltendmachung des Schriftprinzips erzeugte dann auf evang. Boden den novus monachismus (F. C. XII sol. decl. p. 828) der Wiedertäufer, welche das äußere Leben nach dem geistl. Gesetz des Evangeliums ordnen wollten, u. damit das göttl. Recht des schöpfungsmäßigen Lebens, seiner Güter und Ordnungen — im Grunde dualist. — verkannten, u. so denn auch von e. dankbaren Freude daran nichts wissen wollten. Thomas Münzer schalt in s. Schmähschrift geg. Luther (Nürnberg 1524) „das sanftlebende Fleisch zu Wittenberg". Der rechte Christ „aller Dinge als ein gestorbener Mensch" hat nichts mit der Welt gemein „als Gastung, Freudenmal, Händel, Zunft, Gesellschaft, Wirthschaft, Hochzeit, Tänze u. s. w." (Seb. Franck, Chronik 1531). Den Gegensatz dazu bildete Luthers gesundes Verhß. zur Welt, wie es auch in das evang. Bekß. überging. Er will nichts wissen von den „schmutzigen Mönchen" u. „sauersehenden Heiligen" mit ihrer Heuchelei u. Schein eines trefflichen strengen Lebens, damit sie auch ihrem eigenen Leibe keine Ehre thun" u. s. w. (8, 290). „Sollen sie denn alle verdammt sein, die da lachen, singen, springen, u. sich wohl kleiden, essen u. trinken?" (43, 21). „Allein, daß wir Ihn für einen Gott erkennen u. halten u. danken Ihm." Er selbst hatte s. herzliche Freude an allen Kreaturen Gottes, an Blumen, Vögeln u. anderen Thieren, u. liebte Fröhlichk. Wie hoch er aber Gottes Ordnungen des irdischen Lebens in Haus u. Obrigk. schätzen u. ihnen gehorchen lehrte, ist bekannt. So lehrt denn auch das Bekß. die legitimae ordinationes civiles als bona opera Dei zu würdigen (Aug. XVI). Diese Sinnesweise ist e. Erbtheil der luth. Kirche geblieben u. hat sich

Digitized by Google

dann einen Ausdruck auch im Kirchenlied gegeben. Vgl. z. B. Paul Gerhards „Sollt ich meinem Gott nicht singen", „Geh aus mein Herz u. suche Freud" u. ähnl., oder in den Liedern über den Hausstand u. dgl. Während jene weltverneinende Stimmung eine Erneuerung fand im Pietismus u. seiner Verkennung der Naturberechtigung, wie sie seinem verwerfenden Urtheil über die sog. Mitteldinge zu Grunde liegt. Vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 305 ff. Den Gegensatz dazu bildet nicht nur der ordinäre Weltgenuß der Menge u. der ästhet. Epikuräism. der Gebildeten, sondern auch die Weltseligk. des pantheist. Humanism. u. modernen Kulturism., welchem nicht Gott in der Welt, sondern die Welt als solche ohne Gott Geg.stand der Freude ist, u. welcher verkennt, daß die Welt auch un- u. widergöttl. ist, sofern sie durch die Sünde verderbt u. in Folge dessen den Mächten des Todes verfallen ist. Die Empfindung dieser Mächte des Todes ruft als Rückschlag zur Weltseligk. den ungöttl. Pessimism. hervor.

4. Die Eigenschaften der Liebe zu Gott wiederholen sich daher im Gebiet der Gesinnung des Christen entsprechend der mannigfaltigen Stellung, die er in der Welt einnimmt, als bescheidene u. ehrerbietige Demuth, als dankbare Anerkennung u. Freude an der Welt, als gewissenhafter Gehorsam im Beruf u. als getrostes Vertrauen auf Gott als den Herrn der Welt, dem alles zum Mittel für unsere Heilsgemeinschaft dient, so lange wir die rechte Herzensstellung zu ihm in der Welt bewahren.

§ 38. Die allgemeine Menschen- und die christliche Bruderliebe.

Schaubach, Das Verhß. der Moral des klass. Alterth. zur christl., beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe. Stud. u. Kr. 1851 S. 59—121. Riggenbach, Ueber die Nächstenliebe mit bes. Berücksichtigung des A. T. St. u. Kr. 1856 S. 117—136. Lemme, Die Nächstenl. Bresl. 1881. Hering, Luthers L. v. d. Nächstenl. 1519—21. Festschr. Halle 1883.

Da der Mensch und speziell der Christ der Zweck Gottes ist, so gestaltet sich die Liebe zur Welt, sofern sie Gottes ist, zur allgemeinen Menschen- wie zur Feindesliebe und speziell zur christlichen Bruderliebe.

1. Die Antike ist die Stufe der nation. Schranke. So steht auch das menschl. Verhß. unter dem Gesetz dieser Schranke, sie kennt daher wesentl. nur e. Verhß. der Volksgenossen, nicht der Menschen zu einand. Nur vereinzelt kommt das Verhß. des Menschen zum Menschen zum Ausdruck. So Aristot. Nic. Eth. VIII, 1, 3 *ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον.* VIII, 7. 6. 81, 8: auch der Sklave e. Mensch. Aber das bleibt ohne Konsequenz. Vgl. Lthrdt., Ant. Eth. 93. 94 f. Der aristot. „Großgesinnte" ist das Bild einer stolzen Abgeschlossenh., also Lieblosigk. Für das Verhß. der Menschen zu ein. ist nicht die Liebe maßgebend, sond. die Gerechtigk. (vgl. hierüber Nägelsb., Nachhom. Theol. 239 ff.).

Digitized by Google

Ὁ πέλας (= ὁ πλησίον) ist nicht der Nächste, sondern nur der Andere, zu dem man in sozialem Verhß. steht, welches allerdings auf Wahrheit u. Treue beruhen soll, aber nicht auf Liebe, so daß denn der Treue gegen den Freund nach allgemein gültiger Ansicht die vergeltende Rache gegen den Feind entspricht (vgl. die zahlreichen Stellen bei Schaubach a. a. O. S. 81 ff., Nägelsb. a. a. O. S. 246 ff.). Zwar wird die δικαιοσύνη auch zur Barmherzigk. — gegen den Fremden, den Armen, überh. Hülfsbedürftigen — u. bes. wurde dieß von Athen gerühmt im Gegensatz zur lakedäm. oder theban. ὠμότης καὶ χαλεπότης (vgl. Nägelsb. a. a. O. S. 262 f.); aber das ist nicht Liebe, sondern nur Anerkennung einer göttl. Berechtigung, bei welcher es nicht auf die innere Herzensstellung, sondern nur auf das Thun ankommt u. welche den Charakter der Gesetzlichk. u. einer vertragsmäßigen Gegenseitigkeit des Gebens u. Empfangens nie verliert (Nägelsb. a. a. O. S. 261). Zwar bildet sich am Ausgang der Antike mit dem Zus.bruch der nationalen Selbständigk. auf der Grundlage des stoischen Pantheism. u. seiner Gleichsetzung von Natur u. Gott ein philos. Kosmopolitism. u. somit ein Verhß. des Menschen zum Menschen aus. Vermöge des allgem. Vernunftantheils (τὸ λογικόν) ist ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συγγενής, u. in diesem Sinn sind alle Menschen Brüder u. die Welt Διὸς πόλις (vgl. Mk. Aurel εἰς ἑαυτ. IV, 23 u. ö., Epikt. diss. I, 9, 12 u. s. w.), u. redet Cic. oft v. e. societas universi generis hum. (off. I, 16, 50 u. ö. de fin. V, 23, 65) u. greift im Zus.hang hiermit auch st. der früheren Härte der antiken Zeit e. Geist der Milde Platz (Cic. de off. 1, 25: nihil enim laudabilius etc. placabilitate atque clementia; ähnl. empfehlen Plut. de cohibenda ira; Sen., M. Aurel, Versöhnlichk. geg. Feinde). Aber erstens bleibt es b. Gedankenabstraktionen u. Worten ohne die Kraft des Lebens u. sodann ist das immer wieder durch den Egoism. durchkreuzt (vgl. Cic. de off. 1, 16 quidquid sine detrimento commodari possit u. s. w.) od. es ist nur e. andere Form des Egoism. u. der Großmuth liegt Stolz u. Verachtung des Andern zu Grunde (Sen. de ira II, 32: magni animi est injuriam despicere etc.). Und der stoische Grundsatz: „weder verzeihen noch vergelten" ist der Ausdruck der absol. Gleichgültigk. geg. den Andern. Gerade die Zeit jener Theorien ist die Zeit der höchsten Selbstsucht.

2. Die Schrift. Zwar steht auch das A. T. unter dem Gesetz der nationalen Schranke. Der Nächste רֵעַ = עֲמִית, welchen Lev. 19, 18 lieben heißt wie sich selbst, ist der Volksgenosse, im Unterschied vom Fremden נָכְרִי, dem Angehörigen eines andern Volkes oder auch dem גֵּר oder תּוֹשָׁב, dem im Lande wohnenden Fremdling oder Beisassen, später גֵּר הַשַּׁעַר, dem Fremdling des Thors (Proselyten). Aber in den Vorschriften über das Verhalten gegen den Fremdling im Lande, in Erinnerung an die eigene Fremdlingschaft in Aegypten Ex. 22, 21. 23, 9. Lev. 19, 33 f. Deut. 10, 18 f., liegt der Keim der Zukunft. Im N. T. ist dieser zur Entfaltung gekommen. Dem Christenth. ist, entsprechend der χρηστότης καὶ φιλανθρωπία Gottes im Chr. Tit. 3, 4, der Nächste nicht bloß der Volksgenosse, sondern der

Digitized by Google

Mensch als solcher, mit dem man in Beziehung kommt; vgl. Luk. 10, 29 ff.; denn Gott ist Gott Aller, der Heiden wie der Juden. In der Liebe Gottes aber über Alle, auch seine Feinde, ist die christl. Feindesliebe begründet Matth. 5, 44 f., Luk. 6, 27 f., nach dem Vorbild Christi am Kreuz Luk. 23, 34 u. des ersten Märtyrers Ap.-Gesch. 7, 59 u. gemäß der apostol. Weisung Röm. 12, 20 f. Da aber die Liebe Gottes in der Christengemsch. zur Verwirklichung kommt, so erweist sich die christl. Liebe im engsten Kreis als Bruderliebe *φιλαδελφία* Röm. 12, 10. 1 Thess. 4, 9. Hebr. 13, 1. *ἡ φιλαδελφία μενέτω* 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7: *ἐν τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην.* Solche Liebe der Gemsch. hat der Herr gemäß s. eigenen Vorgang (Joh. 13, 1) zum Grundgebot der neuen Zeit u. zum gnorisma christianorum (Beng.) gemacht Joh. 13, 34 f. 15, 12. Ihrem Wesen (nicht sich, sondern den Andern u. das des Andern wollen) entsprechend ist ihre vollste Erscheinung Hingabe des eigenen Lebens 15, 13. — So preist auch der Ap. 1 Kor. 13 diese Erweisung des Glaubens (Gal. 5, 6) u. Frucht des Geistes (Gal. 5, 22) als die vorderste Tugend u. zwar als Gesinnung, die nicht das Eigene sucht, sondern das des Andern, u. oftmals Röm. 13, 8 *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.* Sie soll daher das Maßgebende im gegenseitigen Verhalten sein 1 Kor. 16, 14 (2 Kor. 2, 8), im gegenseitigen Vertragen Eph. 4, 2, der Wandel ein Wandel in der Liebe Eph. 5, 2, in Einmüthigk. Phil. 2, 2, Kol. 2, 2; dazu sollen wir ein. reizen Hebr. 10, 24, u. dem Gebote Chr. entsprechend ein. lieben 1 Joh. 3, 11. 23. 4, 11, nicht bloß mit Worten, sondern mit der That u. mit der Wahrh. 1 Joh. 3, 18 u. bis zur Lebenshingabe 1 Joh. 3, 16. Ohne solche Liebe ist die Liebe zu Gott nur Schein u. leere Rede, denn in jener kommt diese zur Erscheinung 1 Joh. 4, 20. 21. Der Brudername, mit dem sich die Christen bezeichnen u. das *φίλημα ἅγιον*, der Bruderkuß, ist der Ausdruck dieser Sinnesweise.

3. Die Kirche. Daß in der K. die Liebe die vorderste Tugend im christl. u. im menschl. Gemeinschaftsleben blieb, bezeugt selbst der Eindruck, den die Christen auf die Heiden machten. Vgl. Tertull. Apolog. 39: vide, inquiunt, ut invicem se diligant (ipsi enim invicem oderunt) et ut pro alterutro mori sint parati (ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores) etc., darum nannten sich die Christen (vom N. T. her) *ἀδελφοί* u. *ἀδελφαί*, weil sie Einen Vater u. Einen Herrn hatten, bildeten Eine Familie, deren Glieder überall Aufnahme fanden, durch die Empfehlungsbriefe sich ausweisend (*γράμματα κοινωνικά* oder *τετυπωμένα*, formatae epistolae, weil nach einem *τύπος*, forma abgefaßt) u. bekannten eine „Gemsch. der Heiligen" auch über den Tod hinaus. Klem. Rom. ermahnt zur *φιλαδελφία* 47, 5. 48, 1, u. zur *ἀγάπη* in diesem Sinn 21, 7 f. 33, 1. 49, 1 ff. 50, 1. 53, 5. 54, 1 u. rühmt sie. Wenn er die *φιλανθρωπία* dagegen nicht erwähnt, so ist das in seinem Anlaß begründet. Bei Ignat. ist *ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν* oder *Σμυρναίων* oder ähnlich Umschreibung der Betreffenden selbst (Trall. 13. Rom. 9, 3. Philad. 11, 2. Smyrn. 12, 1), also ein Ausdruck der *φιλαδελφία*, wie denn von der Liebesgemschaft der Christen

Digitized by Google

sehr oft die Rede ist. Denn in der ἀγάπη tragen die Christen den χαρακτήρ Gottes an sich (z. B. ad Magn. 5, 2). Wenn hier der Natur der Sache nach nur die Bruderliebe gemeint ist, so heben die Apologeten die allg. Menschen- u. die Feindesliebe als charakterist. für das Christenth. hervor. So mit Berufung auf die betreff. Worte Christi Justin Apol. I, 15, 61 C. dial. c. Tr. 312 B. 363 D. Theophil. ad Autolycum III, 14. Klem. Alex. rühmt in warmen Worten die freundliche, mildthätige, tragende, vergebende Liebe als das Bild Gottes, u. so denn auch die Feindesliebe als nothwendiges u. charakterist. Stück des Christenth. Str. IV, 13. 14 p. 605 sq. IV, 22 p. 626. VII, 12 p. 873. 876. 14 p. 883 sq. (vgl. Winter, Ethik des Kl. v. Al. S. 117. 142). Orig. c. Cels. VIII, 31, 41 u. s. w. Und auch später ist wenigstens das Zeugniß der Lehre nie ausgestorben, auch wenn die Wirklichkeit nicht im Einklang damit stand. Bei der zentralen Bedeutung, welche in Augustin's Gedankenkreis die Liebe hatte, fehlt es selbstverständl. nicht an wiederholten Erörterungen auch über die Bruderliebe, Nächstenliebe u. Feindesliebe. Von der Bruderliebe handelt er bes. im 8. Traktat zu 1 Joh. 4, mit welchem er „Oel ins Feuer gießen will"; von der Nächstenliebe hat er außer s. Schr. de moribus bes. in s. Briefen u. s. Sermonen wiederholt Anlaß zu handeln, z. B. Ep. 137, 10. Die Liebe des Menschen zum Menschen — und quid homini homine propinquius? — ist die Stufe zur Liebe Gottes, so daß nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur quam hominis erga hominem caritas (De mor. I, 48). Soll es aber e. gottgemäße Liebe sein, nicht nach menschl. sondern nach dem untrüglichen göttl. Urtheil (Conf. V, 21. 22), so muß sie dem Andern das wahrhaft Gute wollen, näml. daß er Gott über alles liebe, als das unum bonum (De mor. I, 49). Darin ist auch alles andere beschlossen (De vera religione 87). Darin besteht die Wahrh. der Liebe zum Nächsten wie zu uns selbst, daß sie im Grunde Liebe zu Gott ist, welche unsre ganze Seele füllen soll (De doctr. christ. I, 21). Unter den sermones handelt der 385. de amore hominis in hominem. Augustin geht aus von der Liebe zwischen Ehegatten, u. zwischen Aeltern u. Kindern. Von da zu den propinqui, extranei, inimici, e. wahre ist sie erst dann, wenn wir den andern lieben wie uns selbst. Uns selbst aber lieben wir wahrhaft nur, wenn wir Gott lieben als unser wahres Gut. So sollen wir den Freund u. s. w. so lieben, daß er mit uns Gott liebe: ad hoc ama propinquum etc. et erit in te perfecta caritas. Daß diese Nächstenliebe zugleich gegen die Sünden des Andern streitet, daran erinnert der 387. sermo; denn wir lieben die Seele nur, wenn wir das Unrecht hassen. Sermo 386 aber handelt de dilectione inimicorum. Die Feindesliebe wird aus der 5. Bitte des Vu. u. aus Stephanus' Beispiel begründet (vgl. auch sermo 49, 10. 11. 316, 3. 382, 3); oder an das Beispiel Christi (sermo 315, 8. 382, 2), oder an Gottes Vergebung in Chr. (sermo 49, 9). Diese dilectio inimici ist perfecta dilectio (in ep. Joh. c. 4 tract. 8, 10), mit ihr wird der Teufel besiegt u. die Krone des Siegs erlangt (Enarr. in Ps. 93, 28).

Digitized by Google

Sie erweist sich vor allem aber darin, daß wir für die Feinde beten (sermo 15, 7. 8), wie auch die Kirche für ihre Feinde betet (sermo 22, 4. de civ. XXI, 24, 1), damit sie Buße thun u. so das Heil erlangen. — Man sieht, wie oft Augustin auf dieses Thema zu sprechen kommt. Es ist natürlich, daß es auch in der Folgezeit oft zur Sprache kommt, freilich je länger je mehr mit der Verirrung, welche schon bei Augustin begegnet, als ob in der Feindesliebe die höhere christl. Vollkommenheit bestehe, wie denn die scholast. Theologie diese Tugendübung zu den consilia evangelica rechnet, deren Erfüllung die übergesetzl. Vollkommh. der Christen ausmacht. — Die folgende Zeit fügt dem nichts Wesentliches hinzu. Wohl aber ist die Mystik z. B. b. Bernhard — augustin. Elemente weiter entwickelnd — bei ihrer schwärmer. Verherrlichung der Liebe Gottes in Gefahr, die Liebe zum Nächsten in dieser untergehen zu lassen. Denn wenn auch die vita activa sich erweist als caritas erga proximum cum compassione, als misericordia mit den sieben opera corporalia: „visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo", und den sieben spiritualia: „instrue, consule, castiga, solare, remitte, fer, ora", so steht doch die vita contemplativa mit ihrem Genuß Gottes höher (z. B. Bonav. Centiloqu. III, 46). Doch wahrt Thomas Aqu. Summa in s. eingehenden Untersuchung über Wesen, Objekte u. s. w. der Liebe die relat. Selbständigkeit der Nächstenliebe. Denn zwar idem specie actus est, quo diligitur Deus et quo diligitur proximus, aber doch gilt vom habitus caritatis, daß er sich non solum extendit ad dilectionem Dei sed etiam ad dilectionem proximi (II, 2 qu. 25 a. 1). Auf die creaturae irrationales erstreckt sich die Liebe nicht, weil hier keine communicatio stattfinden kann, sondern nur sofern sie Mittel sind für Gott u. den Nächsten, so daß es also nur diese sind, die geliebt werden (l. c. a. 3). Wohl aber et nos ipsos debemus ex caritate diligere (a. 4), auch corpus nostrum, wie er von Gott geschaffen, aber nicht wie er durch die Sünde verderbt ist, vielmehr auf Beseitigung dieser Verderbung aus Liebe bedacht sein (a. 5). Ebenso sollen wir die Sünder lieben, nicht die Sünde an ihnen, sondern die gottgeschaffene u. für das Heil empfängliche Natur (a. 6); nicht minder die Feinde, u. zwar nicht bloß die menschl. Natur in ihnen überhaupt, sondern speziell den Feind propter deum; aber das ist nicht Sache der necessitas, sondern hoc pertinet ad perfectionem caritatis (a. 8). So verliert das Wort Christi von der Feindesliebe in der kühlen Systematik u. durch den Irrthum vom Stand der Vollkommh. (cons. evang.) seine Energie. Dafür entschädigt nicht die genaue Abwägung der Reihenfolge, welche die einzelnen Objekte der Liebe einnehmen, welche sich schließlich in Schematismus verliert (qu. 26): Wir sollen Gott mehr lieben als den Nächsten u. uns selbst (a. 2 u. 3), uns nach unsrer natura spiritualis mehr als den Nächsten (a. 4), den Nächsten dagegen mehr als unsre leibl. Natur (a. 5), unter den Nächsten aber vor allem die uns zunächst stehen (a. 7), den Vater mehr als den Sohn (a. 9) u. die Mutter (a. 10) u. s. w. Bei den weiteren Untersuchungen über die größere Verdienstlichk. der Freundes-

Digitized by Google

oder der Feindesliebe u. s. w. (qu. 27 a. 7) geht nicht bloß der Pulsschlag des christl. Lebens, sondern auch die Wahrheit der christl. Lehre in dieser scholast. Dialektik unter.

Luther. Es thut wohl von diesen Subtilitäten zum frischen u. unm. Ausdruck des christl. Lebens zu kommen, wie er uns in Luthers Aeußerungen über die Liebe des Christen zum Nächsten begegnet. Hierher gehört der ganze 2. Theil seiner bekannten Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (1520 Bd. 27), welcher schildert, wie der Christ, an sich ein freier Herr aller Dinge, sich zum „dienstbaren Knecht" begibt u. „Jedermann dienstbar" wird — u. dieß ist eben das Wesen der Liebe zum Nächsten wie sie in der Liebe zu Gott beschlossen u. in der Zus.gehörigkeit der Einzelnen mit den übrigen Menschen begründet ist. Diese Liebe hat vor allem eine doppelte Probe. Die erste ist, daß ich der Sünde des Nächsten feind bin u. doch den Sünder liebe. „Summa Summarum, also Feind soll ich meinem Nächsten sein, daß ich ihn nicht leiden möge; so lieb soll ich ihn haben, daß ich ihm auch nachlaufe u. werde wie der Hirte, der das Schaf suchet u. die Frau, die den verlornen Groschen suchet" (13, 23). Die andre Probe ist die Feindesliebe (19, 306). Denn die christl. Liebe läßt sich nicht von der Person der andern bestimmen. „Ein Christ soll s. Liebe nicht schöpfen von der Person, wie die Weltliebe thut." Die Liebe des Christen „soll eine quellende Liebe sein, von inwendig aus dem Herzen gesloſſen, wie ein frisches Bächlein oder Wässerlein, das immerfort fleußt". „Die heißet also: ich liebe dich nicht darum, daß du fromm oder böse bist; denn ich schöpfe meine Liebe nicht aus deiner Frömmigk. als aus einem fremden Brunnen, sondern aus meinem eigenen Quellbörnlein, näml. aus dem Wort, welches ist in mein Herz gepfropfet, das heißt: liebe deinen Nächsten" (19, 307). Darum geht auch die Liebe des Christen über alle, wie die Liebe Gottes. „Das heißt eine rechtschaffene, göttlich ganze u. völlige Liebe, die Niemand ausmalet, noch sich stücket u. theilet, sondern frei gehet über alle" (19, 305). Diese Liebe quillt allein aus der Erfahrung der Liebe Gottes in Christo (1, 312). Darum ist das „ein christl. Herz u. christl. Liebe, so die Heiden nicht haben" (4, 275). „Das Werk — nämlich auch dem Feinde Liebe u. Freundschaft erzeigen — thut allein ein Christ u. kein Heide" (4, 284. 8, 295). Indem so die Nächstenliebe objektiv auf die vergebende Liebe Gottes in Christo, subj. auf die Rechtfertigung u. Wiedergeburt begründet wurde, ist damit ihre Wahrh. u. Gesundh. innerhalb der evang. Denkweise gesichert. — Das Zeitalter der Orthodoxie hatte die christl. Nächsten- u. Bruderliebe kirchlich verengt; der Pietism. erwärmte u. erweiterte sie, bes. in den mannigfachen Thätigkeiten innerchristlicher wie außerchristl. Art, die sich an A. H. Franckes Namen knüpfen. Die Aufklärung verflachte die christl. Liebe zur allgem. Humanität, die sich in Worte verlor, bis die kirchl. Erneuerung sie wieder zur That u. Wahrheit machte, bes. in dem großen Werk der sog. Inneren u. der Heidenmission.

Digitized by Google

§ 39. Die christliche Gesinnung gegen die Welt, sofern diese den widergöttlichen Mächten verfallen ist, aber zugleich eine Zukunft hat.

Sofern die Welt der Sünde und dem Tode verfallen ist, erweist sich die Liebe zu Gott als innere Verneinung und Verleugnung der Welt; sofern der Christ aber zugleich einer Zukunft der Welt gewiß ist, in welcher die Welt ganz Gottes werden soll, erweist sie sich als geduldige und vertrauensvolle Hoffnung und als thätiger Eifer um diese Zukunft; und sofern endlich sein Verhalten bedingt ist durch das rechte Urtheil und Verständniß der Dinge dieser Welt, eignet seiner Liebe die Tugend der Weisheit, welche die rechte Kunst des Lebens lehrt.

1. Die Widergöttlichkeit der Welt. Die Sünde hat nach der Schrift A. T.s den sittl. Zwiespalt in die Geschichte der Menschheit (Gen. 3, 15), Schmerz in das Leben (V. 16), Fluch über die Erde (V. 17 f.) u. den Tod über den Menschen (V. 19) gebracht. Seitdem geht die Klage über das Leid des Lebens (Gen. 5, 29) durch alle Geschlechter der Menschen. Alles Gebilde des Herzens der Menschen ist böse von Jugend auf (Gen. 8, 21), u. alles Fleisch ist wie Gras u. alle Herrlichk. der Menschen wie des Grases Blume (Jes. 40, 6 ff. 1 Petr. 1, 24); Hiob klagt über die Hinfälligkeit des Menschen, der in der Lehmhütte wohnt, u. Kohel. sieht Alles ohne Ausnahme dem Gericht der Eitelkeit verfallen. Wenn das A. T. die Todesmacht des irdischen Lebens betont, so nimmt das N. T. zwar diese Gedanken herüber (z. B. Röm. 5, 12. 1 Petr. 1, 24) u. erweitert sie zur Anschauung von dem Seufzen der Kreatur, als welche sich sehnt frei zu werden (Röm. 8, 19—22), aber es führt diese Herrschaft des Todes entschiedener als das A. T. zurück auf die sittl. Wurzel (Röm. 5, 12 „durch die Sünde der Tod") u. auf die widergöttl. Geistmacht, die in allem dem waltet: *ὁ τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχων* (Hebr. 2, 14), *ὁ ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* (Joh. 8, 44), durch die *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας*, welcher der Mensch verfallen ist; redet v. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 12, 31; *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Kor. 4, 4, *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* Eph. 2, 2 u. *κοσμοκράτωρ* Eph. 6, 12, so daß *πᾶς ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* 1 Joh. 5, 19.

2. Das dadurch bedingte **Gesinnungsverhalten** des Christen zur Welt in diesem Sinne ist, weil Bejahung der Welt Gottes, **Verneinung** der widergöttl. Welt, also, sof. wir mit ihr zus.hängen, **Weltverleugnung**. 1 Joh. 2, 15 habt nicht lieb die Welt u. s. w. 2 Petr. 1, 4 die vergängliche Lust der Welt fliehen. Dieß ist e. indir. Verurtheilung der Welt Eph. 5, 11: habt keine Gemsch. u. s. w. Damit entnimmt sich der Christ der Welt; nicht in äußerl. Absonderung Joh. 17, 15; denn der Christ hat auch einen Beruf an der Welt. Im Ggstz. zum Einsiedlerideal in der alten Kirche,

Digitized by Google

welches sich auf Elias u. Johannes den Täufer berief; aber bei beiden war die äußere Zurückziehung th. aufgenöthigt (Elias), th. im Dienst der posit. Einwirkung. Sondern im Sinn innerer Entnehmung u. Absonderung, auch von dem, was an sich gut ist, sofern es uns zum Mittel der Sünde wird: das rechte Auge, die rechte Hand abthun Matth. 5, 29. 30. Dieß ist daher schmerzvolle Verleugnung — nicht im Sinn äußerer Schmerzzufügung, wie in der röm. Askese u. Selbstpeinigung, sondern im Sinn innerlich schmerzvoller Scheidung. Das heißt Christo das Kreuz nachtragen, an welchem er der Welt u. die Welt ihm gekreuzigt ist Matth. 10, 38. 16, 24. Mark. 8, 34. Luk. 9, 23. 14, 27 alles verkaufen u. Christo nachfolgen u. das Kreuz auf sich nehmen Mark. 10, 21. Dieser Lösung von der Welt dient auch das Leid, das Gott schickt.

3. Die hierin liegende thatsächliche Verurtheilung der Welt ruft die Reaktion derselben hervor im **Haß** der Welt. Wie sie Christum haßte, so die Seinen Joh. 15, 18; denn sie sind ἐκλεκτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου Joh. 15, 19. 17, 14; so daß wir uns also über diesen Haß der Welt nicht verwundern sollen 1 Joh. 3, 13, Aber der Christ leidet das stille. Der Gerechte muß viel leiden Ps. 34, 20: das gilt stets. Aber Christus hat gelehrt still zu leiden u. uns darin e. Vorbild gelassen 1 Petr. 2, 21. 23; in Geduld zu leiden 2 Kor. 1, 6. Bes. 1 Petr. 3, 14. 4, 13. 16. 19. Aber allerdings gibt dieß dem Leben des Christen den Charakter der Traurigkeit, entspr. den altest. frommen עֲנוּיִם u. עֲנוּיִים „als die Traurigen" 2 Kor. 6, 10; jetzt e. kleine Zeit traurig in Anfechtungen 1 Petr. 1, 6. Aber „selig sind die da Leid tragen" Matth. 5, 4, näml. über den ganzen gegenw. Stand der Dinge. Aber es ist nicht bloße Trauer, sondern sie ruht auf der Liebe u. Freude an der Welt, sofern sie Gottes ist und

4. sie ist nicht ohne die **Hoffnung** der Zukunft, wo sie ganz Gottes u. seines Christ werden soll; so die konstante altest. Erwartung vom Tag u. der Herrschaft Jehs., zus.gefaßt in der Daniel. Weissagung Dan. 7, 18 ff. u. in der neutest. Weissagung Apok. 11, 15. 12, 10 wieder aufgenommen. Allerdings nicht ohne vorhergehende κρίσις, die mit Christi Erscheinung Joh. 9, 39 u. Tod Joh. 12, 31. 16, 11 begonnen, in der großen Endkatastrophe sich vollziehen wird, also nicht in allmählicher Weltverklärung — nach moderner Denkweise — aber doch bereitet sich schon in der Gegenwart die Zukunft, in der Zeit die Welt der Ewigk. vor. Der 1. Petribrief v. Leiden der Christen ist zugl. ein Brief der Hoffnung; denn durch die Auferstehung Christi sind wir wiedergeboren zu e. lebendigen Hoffnung 1 Petr. 1, 3. 4; eine Hoffnung nicht bloß unsrer Zukunft, sondern auch der Zukunft der Welt, der οἰκουμένη μέλλουσα Hebr. 2, 5. Denn wir warten u. s. w. Röm. 8, 23, u. mit der Erscheinung u. s. w. J. Chr. Tit. 2, 13 auch eines neuen Himmels u. einer neuen Erde u. s. w. 2 Petr. 3, 13.

Da uns aber diese Zukunft gewiß ist, so eignet der Hoffnung **Geduld**, ὑπομονή, d. i. standhaltende Ausdauer gegenüber dem Widerspruch der äußern Wirklichk. Diese Geduld bewährt sich also in der Trübsal u. ist

Digitized by Google

die Geistesfrucht derselben Röm. 5, 3. 4. 2 Kor. 6, 4 *ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις* u. s. w., Hebr. 12, 1 *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*, mit Geduld in guten Werken nach dem ewigen Leben trachtend Röm. 2, 7, u. so unsre Seelen bewahrend Luk. 21, 19; denn Geduld haben wir nöthig, um den Willen Gottes thuend die Verheißung zu erlangen Hebr. 10, 36. Diese Geduld ist e. Frucht des sich bewährenden Glaubens Jak. 1, 3 (*τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν*) unter den Widerwärtigkeiten des Lebens. Neben dem Hebrbr. ermahnt bes. der Jakbr. zur Geduld, vgl. 5, 7—11 (*μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας* V. 11) mit Verweisung auf Hiob u. auf das Ende des Herrn. Und die Apok., wo sie den Gegensatz der Gemde. u. der feindl. Welt schildert (Kap. 11—13), erinnert daran: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων* 13, 10. Unruhe u. Ungeduld ist wo der Glaube u. die Hoffnung fehlt; der Christ ist geduldig, weil er der Zukunft gewiß ist, weil Gottes. — Aber eben darum ist diese Geduld nicht träge, sondern verbunden mit dem Eifer um diese Zukunft. Der Eifer, die *σπουδή*, ist e. wesentl. Moment im Lebensverhalten des Christen: *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί* — Röm. 12, 11 — *ζέοντες, τῷ κυρίῳ δουλεύοντες*. Denn dem Christen eignet wie *γνῶσις* so *πᾶσα σπουδή* 2 Kor. 8, 7. So denn auch der Welt gegenüber. Die Welt sich selbst u. den Feinden Gottes zu überlassen ist Lieblosigkeit u. Unglaube. Der Glaube, der sich als Liebe erweist, eifert um die Welt u. ihre Zukunft: negativ, die Sünde in ihr bestreitend, positiv, auf sie einwirkend; u. zwar nicht bloß auf die Einzelnen, sondern durch die persönl. sittl. Einwirkung auf die Welt, also mittelbar auch auf die soziale Seite des menschl. Lebens. Das heißt die Werke Gottes wirken Joh. 9, 4; negat.: die Welt strafen um ihre Sünde Joh. 7, 7; pos.: auf sie zum Heile wirken Matth. 5, 16. Joh. 17, 21. 23.

5. Um sich aber in dieser Weise richtig zur Welt zu stellen, bedarf es der **Weisheit**, welche das rechte prakt. Verhalten lehrt, indem sie unterscheiden lehrt, was göttl. u. was widergöttl. in der Welt ist, was also Zukunft hat u. was nicht. Die חָכְמָה Gottes im A. T. Hiob 28, 22 ff. Prov. 3, 19 f. 8, 22 ff. bezeichnet das teleol. Verhalten Gottes, dessen Erkß. auch uns das entsprechende Verhalten lehren soll. So bezeichnet auch im N. T. die Weisheit Gottes das teleol. Verhß. der göttl. Geschichtswege zu dem schließl. Heilsziel, z. B. Röm. 11, 33. 1 Kor. 2, 7. Eph. 3, 10. Dem entsprechend soll auch des Christen Verhalten von der Weisheit regiert sein, die e. Gabe Gottes (Jak. 3, 15. 17), darum erbeten sein will (Jak. 1, 5) u. das rechte Verständniß des Lebens und der Lebensführung und Lebensbethätigung ist. Darum schließt sie e. Fülle von prakt. Tugenden in sich Jak. 3, 17: sie ist rein, friedfertig, nachgiebig u. s. w. Die Weisheit erfaßt die Dinge u. Menschen in ihrem immanenten Zweck, d. i. ihrem Zus.hang mit Gott u. dem schließl. Heil, die gewöhnl. Klugheit dagg. nur als Mittel für anderweitige Zwecke. Im A. T. ist die Furcht Jehovas der Weg der Weisheit Ps. 111, 10. Prov. 9, 10 u. ö. (vgl. Klostermann, Die Gottesfurcht

Digitized by Google

als Hauptst. der Weish. Rekt.rede. Kiel 1885), im N. T. dageg. die Weisheit obj. in Christo beschlossen (Kol. 2, 3), subj. durch den Glauben bedingt (Jak. 1, 3 ff.), e. eth. Bestimmth. der Erkß., welche auch die Tugenden des rechten friedfertigen Verhaltens in sich trägt (Jak. 3, 13. 17). Sie lehrt somit den Christen die rechte Kunst des Lebens, der Welt zu brauchen, ohne sie zu mißbrauchen, zu haben als hätte man nicht u. s. w. 1 Kor. 7, 29 ff., der Welt zu dienen u. was Gott in sie gelegt hat zu fördern, ohne doch ihre Widergöttlichkeit zu fördern.

Darin unterscheidet sich die christl. Erkß. u. Weisheit von der unchristl. Weltweisheit, jener pantheist. Denkweise, welcher die Welt, als Verwirklichung des absol. Geistes, e. geschlossene Harmonie ist, durch welche kein Widerspruch hindurchgeht, sofern auch das, was wir Sünde nennen, nur e. nothw. Durchgangsmoment in der Selbstverwirklichung des Absoluten ist. Diese nichtchristl. Denkweise beginnt mit dem Optimism. — sowohl in ihrer Anschauung vom Menschen, mit dem rationalist. Aberglauben an die unverlierbare angeborne Güte menschlicher Natur, oder mit dem pantheist. Hochmuth des Eritis sicut Deus; als in ihrer Anschauung von der „gottvollen" Welt — aber nur, um mit dem Pessimismus zu endigen. Verschieden von dem Pessimismus z. B. des Kohel., welcher die Eitelk. aller Dinge lehrt, nur um desto stärker Gott als die Rettung vor der Verzweiflung hinzustellen, hat dieser Pessimism. Gott über Bord geworfen, weiß also weder dem Uebel der Gegenwart einen Glauben, noch dem Schrecken der Zukunft eine Hoffnung entgegenzustellen, sondern ist die Verzweiflung der Hoffnungslosigkeit. Diese Denkweise setzt an die Stelle der Geduld die Resignation u. an die Stelle des Eifers der Arbeit „die Verneinung des Willens zum Leben" (Schopenhauer u. v. Hartmann). Diese Stimmung lähmt daher das Handeln, während die christl. Gesinnung sich in Bethätigung umsetzt.

Ueber den Pessimism. vgl. Joh. Huber, Der Pessimism. München 1876. E. Pfleiderer, Der mod. Pessimism. Berl. 1875. P. Christ, D. Pessimism. u. d. Sittenl. Haarlem 1882. Bacmeister, Der Pessimism. u. d. Sittenl. Gütersl. 1882. Sommer, Der Pessimism. u. die Sittenl. 2. A. Berl. 1883. Rehmke, D. Pessimism. u. d. Sittenl. Lpz. 1883. Luthardt, Mod. Weltanschauungen. 10. Vortr.

6. In der **kirchl. Theologie** hat von den genannten Tugenden bes. die der Weisheit e. Geschichte gehabt. In Anknüpfung an die antike Tugend der Klugheit, aber mit relig. Wendung — in Anlehnung an Plato u. die spätere relig. gefärbte Stoa — ist sie für Klem Alex. die 1. Tugend des Gnostikers (Str. V p. 638) als *ἐπιστήμη τῶν θείων κ. τῶν ἀνθρωπίνων*. Ihre Begründung in der göttl. *σοφία* als dem Inbegriff der idealen Tugenden, von denen unsere Tugenden nur Abbilder sind, wird dann seit Orig. u. seiner Schule zur Rechtfertigung des asket. Spiritualism., so daß wir vor allem durch die *ἁγνεία* d. h. die *παρθενία* Antheil daran haben (z. B. Methodius, Lthrdt., Gesch u. s. w. I, 126 f.). So ist auch im Abdl.

Digitized by Google

z. B. für Laktanz (a. a. O. 170) die Weish. der Verzicht auf das Irdische (terrena calcare) um des Himmlischen willen — nach der asket. Denkweise, welche beides statt in das richtige Verhß. in ausschließl. Gegensatz zu ein. stellt. Das bleibt auch für die Folgezeit. Wie Aug. die sap. stets als die pietas definirt hatte (z. B. de civ. Dei 14, 28; de trin. 14, 1), diese als cultus divinus, welcher sich in fides spes caritas vollzieht (Enchir. 1), also als die Zus.fassung der Tugenden: so hat auch Isidor. Hisp. den drei christl. Haupttugenden die Weish. vorangestellt, oder ordnet auch Alkuin (de virtutt. et vitiis) die Weish. vor die drei theol. Tugenden, während ihr auf natürl. menschl. Stufe die Klugheit entspricht. Dageg. liegt es der Mystik nahe, „die ewige Weisheit" zu feiern als die schönste, lieblichste „Minnerin", wie sie Seuse nennt, die er in Chr. oder auch in der heil. Jungfrau schaute, u. deren Weg die Nachfolge des Leidens Christi, d. i. die Entäußerung alles Kreatürlichen ist, so daß in dieser Betonung der kontempl. Seite des Christenlebens die aktive verschwindet. Dagegen hat Luther den neutest. Schriftverstand der Weish. erneuert, wonach sie die Erkß. des Willens Gottes ist, die im Glauben besteht u. im entsprechenden Gehorsam des Lebens (9, 369 f. 373), die vor allem nicht ohne die Demuth der Selbst-, d. h. Sündenerkenntniß ist (37, 373 „wo Demuth ist, da ist Weisheit") u. im Kampf wider die Versuchung u. Anfechtung des Teufels sich erweist (9, 376). Aehnlich definirt auch Chyträus die Weish. als die wahre Gotteserkß., woraus die wahre Gottesfurcht, Glbe., Liebe, Anrufung, Bekß., Hoffnung, Geduld u. die übrigen Tugenden, mit einem Worte die pietas erga Deum hervorgehen. Wenn hier die relig. Seite vorwiegt, so z. B. bei e. christl. Staatsmann wie Seckend. mehr die weltl. Seite, ind. die Weish. als e. Tugend des Verstandes erscheint, während Budd., die vorhergehende Entw. zus.fassend, sie im Unterschied v. d. bloß menschl. Weish. des natürl. Menschen, als die durch die Gnade gewirkte Erneuerung der Erkß. — nicht ohne den entspr. heil. Willen u. frommen Affekt — bezeichnet, welche nach Jak. 3, 13. 17 sich in den Tugenden des friedevollen Verhaltens erweist u. in der natürl. Weish. der Vernunftherrschaft über die Affekte nur ihr schwaches Abbild hat (p. 70 sqq.). Während ein Arnold zur früheren Fassung der Mystik zurückkehrte, u. gegenüber der Theologie des „bloßen Wissens" in ihr die wesentl. Vergottung des Menschen sah, betonte die Philosophie seit Cartesius die „klare Erkenntniß" als Norm des Handelns u. bereitet so die Aufklärung vor. Für Wolff u. s. Schule — u. das ist seitdem in der formalen Definition herrschend geblieben — unterscheidet sie sich von der Klugheit als die auf den Zweck gehende Ueberlegung von der Erwägung der näheren Umstände u. Mittel. Dieser Wolffsche Einfluß ist auch bei Reinhard erkennbar, welcher die Weisheit zu den intell. Pflichten der Selbstveredlung im Gebiet des Vorstellens rechnet. Dagegen geht Schleiermacher s. eigenen Weg, indem er — in der philos. Ethik — die alten Kardinaltugenden eigenthüml. erneuernd, die Weish. mit der Liebe zus.nimmt, so daß jene die belebende Tugend als vorstellende, diese als dar-

Digitized by Google

stellende bezeichne. Ebenso entleert sie auch Ritschl aller religiösen Beziehung in s. formalen Bestimmung, wonach sie — neben den Tugenden der Besonnenheit, Entschlossenheit u. Beharrlichk. stehend — die Klarheit u. Energie des Charakters begründe. Dagegen hatte sie bereits der Tübinger Schmid (S. 499) viel tiefer gefaßt, in Erinnerung an Jak. 1, 5. 3, 17. „Die Klugheit im Dienste des göttl. Willens u. mit richtiger Erkß. u. Würdigung der durch die göttl. Gebote festgesetzten Lebenszwecke ist dann, wo sie ins Leben getreten, die wahre Weisheit u. die Tugend selbst wird so zur Weisheit." „Der christlich Tugendhafte ist insofern auch der wahre Weise." „Die christl. Weisheit aber ist die, deren Anfang die Furcht des Herrn ist, deren Vollendung die Liebe ist zu Gott in Chr. über alles u. in allem u. welche daher ihre Wurzel im Glauben hat, alle Erkß., welche sie in sich schließt, aus dem Glbn. entwickelnd." Damit ist der bibl. u. der reformator. Begr. der Weish. wieder gewonnen u. zugl. das richtige „intell. Element" „der christl. Sittenlehre" gesichert. Denn „das sittl. Leben hat e. eigene Weltanschauung im Christenth." „Aber was wir als christl. Weish. anerkennen, geht aus v. Glauben, wird zur Glbserkß. u. Glbs.weisheit, u. es ist e. alter Satz auf bibl. Gebiete, daß der Gottlose der Thor, der Narr ist." So vereinigt die Weish. das relig. u. das sittl., wie das intell. u. das praktische Element in sich u. erweist sich in der Mannigfaltigk. der übrigen Tugenden, die sich bethätigen im pflichtmäßigen Handeln des Christen.

Digitized by Google

Dritter Theil.

Die christliche Sittlichkeit in ihrer Bethätigung als pflichtmäßiges Handeln.

I. Die formalen Bestimmungen des sittlichen Handelns.

§ 40. Die Pflichtmäßigkeit des sittlichen Handelns.

Ueber die Pflicht: Schleiermacher, Versuch über die wissenschaftl. Behandlung des Pflichtbegriffs. 1824. WW. III, 2, 379. H. Reuter, Stud. u. Krit. 1844, 3 (über Schleierm. Pflichtbegr.). Bruch, St. u. Kr. 1848, 3 (Dignität u. Stellung des Pflichtbegr.) Schleierm. Syst. der Sittenl., herausg. von Schweizer § 112 S. 75. § 131 S. 94. Rothe III, 35. Burger, P. R.-E.² XI, 570 ff. Etymologisch Dietrich, Stud. u. Krit. 1841, 1 S. 153—162. Ersch u. Gruber, Sekt. III Bd. 21 S. 176 ff. Linsemann, Tübinger Quartalschrift 1876, I S. 1—59. Wuttke, Ethik I S. 321. 408 ff. Martensen I S. 481. Frank I, 397 ff.

Die christliche Sittlichkeit bethätigt sich in entsprechendem Handeln, welches unter den Gesichtspunkt der Pflicht fällt.

1. Die Handlung unterscheidet sich von der Begebenheit durch die Freiheit der Aktion, von der That durch die Absicht des Handelnden. Der Begriff des Handelns ist nicht auch auf die innere (geg. Schleierm.), sondern auf die äußere Bethätigung der Gesinnung anwendbar. Da das Handeln Erweisung der Gesinnung, die Gesinnung des Christen aber eine einheitl. ist, so ist auch die christl. Lebensbethätigung als einheitl. Erweisung der innern Gesinnung u. nicht als e. Zusammensetzung von einzelnen Werken zu verstehen. Die ἔργα des Christen bilden das eine ἔργον seines Lebens; wie bei Christus selbst — bes. im Joh.evang. — die ἔργα seines Berufs (5, 20. 36. 9, 3. 4. 10, 25. 32. 37. 38. 14, 10. 11. 12. 15, 24) sich zus.fassen in das eine ἔργον 4, 34. 17, 4: so auch bei den Christen in das eine ἔργον des Glaubens 6, 29, dessen Erweisung u. Erscheinung nur

Digitized by Google

die übrigen *καλὰ ἔργα* sind. Zusatz: Aristot. Nikom. VI, 4. 5 unterscheidet zwischen *πράττειν* u. *ποιεῖν*, sodaß *ποίησις* actio, *πρᾶξις* effectio ist.

2. Pflichtenlehre in der Antike. Sofern das sittl. Handeln unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt wird, ist vielfach entw. die Ethik selbst, oder wenigstens dieser Theil ders. als Pflichtenlehre bezeichnet und behandelt worden, bes. seit der Stoa. Aristot. Ethik ist wesentlich Tugendlehre; die Pflichtenl. ist nur erst im Keim in ihr enthalten; das den Tugenden entsprechende Handeln wird von ihm als *ὀφείλημα* bezeichnet (Nikom. VIII, 14. VIII, 13. IX, 2 u. s. w.). Die Pflicht bestimmt sich sow. durch die Vernunft u. ihr Gesetz, den *ὀρθὸς λόγος*, als durch s. Ausdruck im posit. Gesetz. Bei der Bedeutung, welche die Staatsgemsch. für die Anschauung der alten Welt (u. des Aristot.) hat, bekommt die Pflichtenlehre ein polit. Gepräge. Maßgebender wird der Begr. der Pflicht in der Stoa, in der doppelten Form des *καθῆκον*, d. h. der gewöhnl. Sittlichkeit, die ihr Handeln nach den Gesichtspunkten des Wünschenswerthen u. des Uebels bestimmt, also nicht affektlos u. somit unvollk. ist, u. des *κατόρθωμα*, des auf tugendhafter Gesinnung oder dem Gehorsam geg. die Vernunft beruhenden, also vollk. Handelns. Hier tritt an die Stelle des posit. Gesetzes u. des Staates die einwohnende Vernunft mit ihrem Gesetz der Nothwendigk. u. der allg. Vernunftgemsch. Im Anschluß an die Stoa hat Cicero die Ethik als Lehre v. den Pflichten, de officiis, behandelt. Als Parallele dazu hat dann in der Kirche Ambrosius de officiis ministrorum geschrieben.

3. Die Pflicht in der Schrift. Das A. T. stellt im Dekalog das sittl. Leben unter den Gesichtspunkt der Pflicht, weil des Gesetzes, u. führt in der 2. Tafel die verschiedenen Pflichtverhsse. auf, aber ind. es das entspr. Verhalten durch die Begründung auf das 1. Gebot als Erweisung des Verhaltens geg. Gott, nicht bloß als den Allmächtigen (Gen. 17, 1), sond. als den Heilsgott (Jeh.) faßt. Das N. T. spricht zwar von Verpflichtungen, aber gebraucht damit nur den selbstverständl. formellen Ausdruck für das sittl. Verhalten (*ὀφείλειν*, *ὀφειλή*, *ὀφείλημα*), das durch die gnädige Liebe v. Seiten Gottes, so auch durch die Liebe von Seiten des Menschen inhaltl. bestimmt ist. Denn z. B. dem demüthigen Liebesbeweis Jesu in der Fußwaschung soll auch unsrerseits solcher Liebesbeweis entsprechen Joh. 13, 14, im Tragen der Schwachen von Seiten der Starken Röm. 15, 1, in der Erweisung der Schuldigkeit nach den einzelnen Pflichtverhältnissen Röm. 13, 7, etwa auch im ehel. Verhß. 1 Kor. 7, 3. Eph. 5, 28. Auch der Dank geg. Gott erscheint als eine schuldige Gegenleistung 2 Thess. 1, 3. 2, 13 (*ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν*). Und 1 Joh. stellt das Christenleben gern unter den Gesichtspunkt der Verpflichtung, welche mit der Gottesgemsch. oder der erfahrenen Liebe Gottes gesetzt ist 1 Joh. 2, 6. 3, 16 (*καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι*), 4, 11 (*εἰ οὕτως —, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν*). 3 Joh. 8. Nicht erfüllte Verpflichtungen werden dann zu Schulden (*ὀφειλήματα*), um deren Erlaß wir zu bitten haben.

Digitized by Google

4. In der Kirchenlehre. In s. Schrift „über das Gebet" schildert Orig. aus Anlaß der 5. Bitte des V. U. die verschiedenen Pflichtenkreise 1. gegen die Nächsten, 2. gegen uns selbst (Leib u. Seele), 3. gegen Gott, Christus u. den heil. Geist, u. geg. unsere besonderen Engel, worauf dann noch kurz die bes. Pflichten abgehandelt werden (Wittwe, Diakon, Priester, Bischof, Mann u. Frau geg. einander). Stärker als hier tritt der Begr. der Pflicht im Abdl. unter dem Einfluß des röm. Geistes hervor bei Tertull., der v. d. Gnadenoffb. Gottes in Chr. aus das ganze sittl. Leben bis in das Einzelnste u. Aeußerlichste hinaus neu gestaltet wissen will. Ambros. hat der cicer. Schrift De off. eine gleichnamige gegenüber-, u. so das christl. Leben unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt, zwar zunächst für die Kleriker (de off. ministrorum), aber auch als für alle Christen verstanden u. angewandt: eine durch den Ausgangspunkt der pietas verchristlichte, sonst aber stoische Moral. Die hier durchgeführte stoische Unterscheidung der gewöhnlichen u. der höheren Pflichten beherrschte die ganze Sittenlehre der Kirche seitdem. Und erst spät, bei Wiklif, beginnt die Erkß. sich herauszuarbeiten, daß die Pflicht sich nach dem jeweiligen — irdischen — Beruf bestimmt (faciat ergo quodlibet membrum ecclesiae, quod incumbit officio sui status), u. daß die sog. ev. Räthe gemf. Pflichten aller Christen bezeichnen (omne consilium Christi obligat quemcunque). Erst mit Luther kommt der evang. Begr. der Pflicht im Zus.hang mit der Lehre v. Beruf zu s. Geltung, u. so redet auch das ev. Bekß. (Aug. VI de nova obed.) von debere, oportere, mandatum, im Sinn der fructus fidei u. (XVI) der Erfüllung der civilia officia als gottgewollter Pflichtverhsse., e. Erkß., welche Kalvin u. mit ihm das ref. Bekß. u. Lehre bei aller Festhaltung des Glbs. als des heiligenden Prinzips durch die stärkere Betonung der maßgebenden Bedeutung des Dekalogs u. der entspr. Pflichtmäßigk. des christl. Lebens modifizirte. Danäus: omnia, quaecumque praecepit nobis dominus, faciemus. Nos sumus servi Dei; Deus autem est dominus; ergo Dei est jubere pro suo arbitrio, nos autem solum obsequium manet (Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 103). — Daß auch in d. luth. Ethik der Pflichtbegr. größere Bedeutung gewann, war in der wissensch. Behandlung begründet, wobei es wenig Unterschied machte, ob man (im 16. Jahrh.) die Ethik als Tugendlehre (Thom. Venat. De virtute christiana, Dav. Chyträus Regulae vitae seu virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae) oder als Pflichtenlehre (Hieron. Weller De officio ecclesiastico politico et oeconomico) behandelte. Das ethische Prinzip des Glaubens verband sich mit der dekalog. Behandlung der Tugenden u. der Ordnung der Pflichten nach den bekannten drei Ständen u. sicherte so das richtige evang. Verständniß. Diese Behandlung der Pflichtenlehre in Verbindung mit der Ständelehre begegnet uns auch in der Ethik der Dogmatiker wie Joh. Gerhard (Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 175 ff.), wie in der Schule Calixts (Dürr a. a. O. 193 ff.). Die Sonderung der Ethik von der Dogmatik kommt auch der genaueren Begriffsbestimmung

Digitized by Google

der „Pflicht" zugute. Während z. B. Baier die (christl.) Tugend als habitualis inclinatio voluntatis ad agenda etc. definirt, so werden die actiones hominis (renati) quae vel ad habitum virtutis tendunt vel ex eo proficiscuntur mit dem Namen der (christl.) Pflicht bezeichnet, quippe quod homini illi pro suo statu ac vita tota conveniant etc. (III, 6 § 1 a. a. O. 200). Das feste Mark des männl. Pflichtbegriffs in der luth. Theol. wird im Pietism. in der Praxis aufgeweicht durch die stärkere Geltendmachung des Gefühls, der Empfindung u. der Neigung (a. a. O. 301 f.), wenn auch in der wissensch. Behandlung die Pflichtenl. im Ganzen die alte bleibt (z. B. bei Lange u. s. w.). Dagegen hat die naturrechtl. Moral eines Pufendorf u. Thomasius u. s. w., sowie die philos. Moral Wolffs u. die folgende Aufklärung überhaupt viel von Pflichten gesprochen u. sie entweder aus der „Sozietät" oder individuell begründet, aber nur im Sinn der natürl. Vernunft u. ihres Gesetzes. Und wenn auch die unter Wolffs Einfluß stehende Theologie eines Baumgarten, Reusch u. s. w. „von den Pflichten eines Christen" spricht u. einen weiten Kreis von Pflichtverhältnissen damit umschreibt (z. B. Baumg.: geg. Gott, geg. sich selbst, geg. andere, v. den Pflichten des gesellschaftl. Lebens, des Hausstandes, der bürgerl. Gesellsch., der durch die nähere Offb. Gottes angerichteten Gesellsch. der Christen geg. ein., in besonderen Fällen — Glück, Unglück, Verfolgungen —), u. darin die Fortwirkung des reformat. Schemas erkennen läßt, so ist doch die eigtl. reformator. Erkß., wie sie sich in Luthers, wenn auch paradoxen, Polemik gegen alle Rede von „Sollen" ausspricht, abhanden gekommen, u. der ächt luth. Char. ist reformirter Gesetzlichk. in der Fassung der hl. Schrift u. ihrer Vorschriften für die Moral z. B. auch bei Mosheim (a. a. O. 398 f.) u. seiner Pflichtenlehre (V—VII. a. a. O. 400 f.) gewichen. Aber alle Betonung der Pflicht der Moral jener Zeit verhinderte nicht, daß sie sowohl im engl. u. französ. Deism., wie in der deutschen Aufklärung dem berechnenden Interesse, in verschiedener Weise, u. dem Geist des Epikureism. Platz machte (vgl. z. B. a. a. O. 457. 463. 477). Im Geg.satz dazu erhob mit dem kategor. Imperativ Kant das Gebot der Pflicht auf den Thron u. machte sie u. die Forderung des uninteressirten Handelns geradezu mit Enthusiasmus geltend (a. a. O. 495. 501): „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt; in dir fasseſt, sondern Unterwerfung verlangst" u. s. w. (Krit. d. prakt. Vern. S. 154 ff.), aber im Sinn der Gesetzlichk., deren abstr. Formalism. keinen konkreten Inhalt erzeugen konnte. Gegen diese Betonung des formalen Pflichtprinzips erhob sich mannigfacher Protest th. v. Standpunkt des harmon. Menschenwesens aus (z. B. Schiller und Goethe in verschiedener Weise, a. a. O. 545 ff. 581 ff.), th. von evang. u. reformator. Erinnerungen aus, wie bei Reinhard, der aber in der Eintheilung der Pflichten, von Wolffschen Einflüssen bestimmt, das reformator. Schema mit seinem psychol. vertauscht (a. a. O. 515 f.), u. auch in jener Wahrh., die er vertritt, für die optimist. Lebensheiterk. eines Ammon

Digitized by Google

vergeblich. Aber nach dem einsamen u. fruchtlosen Zeugniß v. Crusius (Leipz.) war es erst die Erneuerung der kirchl. Denkweise und des „evang. Lutherthums" (Hamann), welche durch die Forderung u. Erkß. der „Wiedergeburt" über die Kantsche Herrschaft des abstr. Pflichtgebots richtig hinausführte. Es war daher bei Schleierm. nur im Zus.hang der maßgebenden Stellung, welche er der Kirche u. ihrer Gemsch. für die Theologie überh. anwies, daß er von e. Pflichtenl. nur in s. philos. Ethik, nicht aber in seiner theologischen handelte. Trotzdem ist seitdem auch in der wissensch. theol. Ethik meistens (z. B. Rothe, Dorner) die Pflichtenl. der 3. Theil derf. geworden, u. wesentl. nur die kirchl. luth. (z. B. Harleß ꝛc.) hat diese Dispos. abgelehnt u. in verschiedener Weise sachl. Bezeichnungen dafür gewählt. Aber der Begr. der Pflicht ist als e. formaler für diesen sachl. Inhalt gerechtfertigt.

5. Der Begriff der Pflicht. Officium (wahrscheinl. opificium), die durch das Gesetz vorgeschriebene Weise des Handelns, zunächst Rechtsverbindlichk., ist aus d. Sphäre des Rechts u. des bürgerl. Verkehrs in die sittl. Sphäre erhoben: moral. Obliegenheit, debitum; als Verbindlichk. im Verhß. zur andern Person obligatio. Das deutsche Wort v. „Pflegen", e. Intensivform (vgl. Dietrich a. a. O., auch Kluge, Etym. Wörterb. der deutschen Sprache. 5. Aufl. u. d. W.), e. sich Angelegen sein lassen, mit dem Nebenbegriff des Gebundenseins an die Sache, enthält e. Gemüthsmoment. — Die philos. Moral faßt Pflicht u. Gesetz als Korrelatbegriffe u. definirt jene in der Regel als „e. Handlung, zu der man durch e. Gesetz verbunden ist". So die Wolffsche Schule, u. ebenso Kant: was dem Gesetz, nämlich dem moral. (nicht bloß dem Rechts-) Gesetz, gemäß geschehen soll, also die der betr. Verbindlichk. entspr. Handlung. Da dieß zu abstr. u. nicht indiv. genug, so bestimmt sie Schleierm. als „die Formel für die Bewegung der Vernunftthätigk. in einzelnen Handlungen zur Hervorbringung des höchsten Gutes" [1]; Rothe (§ 852) als diej. Bestimmth. des Handelns, welche durch das sittl. Gesetz gefordert wird, aber wie dieses bestimmt wird durch die indiv. Instanz; Wuttke (1, 321. 408): „die subj. Verwirklichung des Gesetzes für e. bestimmte Person unter bestimmten Verhssen". Die Pflicht ist das durch das Gewissen hindurchgegangene, also zum Bewußtsein gekommene, persönlich gewordene Gesetz in seiner konkreten Anwendung. Ich erfülle das Gesetz, indem ich meine Pflicht thue (Martens. 1871, 1, 481). Ist das Gesetz der Wille Gottes, so bezeichnet also die Pflicht, was der Mensch im konkreten Fall persönl. Gott schuldig ist. Darnach bestimmt sich

6. Die Eintheilung der Pflichten. Vgl. bes. Rothe § 856 f. Wie der Wille Gottes, dem wir verpflichtet sind, einer ist, so fassen sich auch alle Pflichten in der entspr. Verbindlichk. einheitl. zusammen, bestimmen sich aber in concreto verschieden. Man theilt sie daher ein, formell, in

1) Als „allg. Pflichtformel" (S. W. III, 2 S. 391): „Jeder Einzelne bewirke jedesmal mit s. ganzen sittl. Kraft das möglich Größte zur Lösung der sittl. Gesammtaufgabe in der Gemsch. mit Allen".

Digitized by Google

negat. u. posit. Dageg. Rothe III, 428: die negat. seien keine eigentl. Pflichten, weil Unterlassen kein Thun sei. Aber auch die negat. — abstine, neminem laede — kann eine sehr posit. Aeußerung einer sittl. Gesinnung sein. In absol. od. kategor. u. hypothet. Pflichten: jene stets u. unter allen Umständen, diese nur unter gewissen Bedingungen obliegend. Aber jene bezeichnen das Gesetz, d. h. den stets u. unter allen Umständen verpflichtenden Willen Gottes; während d. d. Pflicht die konkreten Verhsse. mitbestimmend, diese also stets bedingt ist. In Rechts- und Liebespflichten, d. h. solche, zu denen wir dem Nächsten gegenüber rechtlich, somit unbedingt verpflichtet sind (suum cuique, z. B. die Schulden zu bezahlen), u. solche, zu denen die Liebe zum Andern uns verpflichtet (z. B. Almosen zu geben), welche aber die Erfüllung v. jenen zur Voraussetzung haben, weil die gesellschaftl. Rechtordnung die Grundlage für die Uebung der freien Liebesgesinnung ist (vgl. z. B. Krispinus' Lederdiebstahl für die Armen u. Joh. Gerhard darüber: juvandus quidem proximus, sed licitis et legitimis mediis). Jene heißen officia perfecta, diese imperfecta. Aber in Wahrh. sind jene die unvollkommeneren, weil nur rechtlichen, während die Liebe das Band der Vollkmh. ist. Dem Objekt oder dem Ziel nach werden die Pflichten (d. h. die Pflichtenkreise) gewöhnlich eingetheilt in Pflichten geg. Gott (od. Religionspflichten), geg. uns selbst (psychol. eingetheilt) u. geg. den Nächsten (Freund, Feind u. s. w.). — Alle Pflichten sind im Grunde Pflichten geg. Gott, weil Bethätigungen der Liebe, gegen Gott, nur eben unmittelb. od. mittelb. Rothe verneint § 857 Anm., aber in ganz anderem Sinn als Kant, die Besonderheit dieser sog. Religionspflichten, da alle Pflichten sich wesentl. als religiöse darstellen, in concreto aber in den beiden andern Beziehungen aufgehen. Die Pflichten geg. die Nächsten aber ordnen sich nach den verschiedenen Gmsch.verhältnissen, in denen wir zu ihnen stehen, deren weiteste die allgem. Menschengemsch. ist, stehen also nicht neben diesen Gemeinschaften, sodaß sie abgesehen davon zu betrachten u. behandeln wären. Das bestimmt den sozialen Char. der Ethik. Die Pflichten geg. uns selbst — die sogen. indiv. Pflichten — sind in Wirklichk. in jenen beiden Beziehungen beschlossen, so daß sie nur in der Bewahrung unsrer selbst nach Leib u. Seele für diese doppelseitige Bethätigung bestehen, wie es auch ein besonderes Gebot der Selbstliebe in d. Schrift nicht gibt. Vgl. Matth. 22, 40. Pflichten geg. die unpersönl. irdische Kreatur als solche aber gibt es nicht; denn diese ist nur Mittel für den sittl. Zweck, nicht selbst Zweck, weßhalb auch alle zwecklose Behandlung (Mißhandlung, Schädigung u. dgl.) unsittlich ist; vielmehr soll alles Handeln auch hier Bethätigung der Gesinnung geg. Gott, also gottgemäß sein. Vgl. die Milde geg. die Thiere in d. altest. Gesetzgebung u. Unterweisung, Lev. 22, 24. Deut. 22, 4. 6. 7. 25, 4. Prov. 12, 10. Sir. 7, 24 (Matth. 12, 11). Rothe § 858.

Digitized by Google

§ 41. Die Pflichtenkollision.

Erdmann, Ueber Kollision von Pflichten. Vortrag 1855. Guſt. Schulze, Ueber den Widerſtreit der Pflichten. Halle 1878. Außerd. vgl. Cruſius, Moraltheol. II, § 236—248 S. 951—1014. Ammon I § 66. Reinhard II § 200 S. 173 ff. Flatt S. 221 ff. Hirſcher II § 266 S. 199 ff. Schleierm., Abh. über den Pflichtbegr. Syſt. d. Sittenl. § 327 S. 433 f. Chriſt. Frdr. Schmid (Heller) § 61. Rothe § 847. 848. III, 408 ff. Frank I, 409—423. Fichte d. j. II, 289 ff.

Da in jedem einzelnen Fall immer nur die entſprechende Aufgabe, alſo Pflicht zu erfüllen iſt, ſo kann es wirkliche Pflichtkolliſionen nicht geben. Die Löſung der vermeintlichen Kolliſionen aber iſt mit der Bildung des ſittlichen Charakters gegeben. Durch die Methode des Probabilismus ſittliche Entſcheidungen herbeizuführen, iſt unſittlich. Die Wahrheit dieſer Methode vielmehr iſt die ſittliche Berathung, welche zugleich der ſittlichen Förderung des Berathenen dient.

1. Die Frage der Pflichtkolliſion ſtammt aus der Antike, welche unlösbare, weil durch das Verhängniß geſetzte, ſittl. Verwickelungen (z. B. Oreſt) u. keine einheitl. Sittlichkeit kannte.[1] Beſ. durch die Stoa u. ihre Pflichtenl. in die Ethik eingeführt (Cic. de off. III) hat ſie bereits die noch jetzt meiſt gebräuchlichen Beiſpiele behandelt.

2. Begriff. Pflichtenkoll. im obj. Sinn bezeichnet e. ſolches Zuſ.-treffen mehrerer Pflichtverhſſe. in demſ. Moment des Handelns, daß die Erfüllung der einen Pflicht die der andern ausſchließt, alſo die Verletzung dieſer andern einſchließt. Da aber Pflichtverletzung nie Pflicht ſein kann, ſo ſind ſolche Kolliſionen an ſich unmöglich, da in jedem gegebenen Fall immer nur eine Aufgabe erfüllt werden, alſo nicht ein doppeltes zugleich u. gleichberechtigt Pflicht ſein kann. Es handelt ſich alſo nur darum, zu erkennen was die wirkliche Pflicht ſei.

3. Die ſogen. Pflichtkolliſionen ſind alſo, genau betrachtet, nur ſubjektive, entweder (1) entſtanden aus Neigung oder Intereſſe, welche ſich nur in das Gewand der Pflicht kleidet, oder (2) Folgen der ſogen. conscientia perplexa, d. h. der Unſicherh. des ſittl. Urtheils darüber, was im gegebenen Fall die Pflicht ſei, alſo veranlaßt durch den Mangel der eigenen ſittl. Entwickelung, ſodaß die Löſung hier in der eigenen ſittl. Charakterbildung liegt, welche auch e. entſprechende Förderung der Erkß., alſo des Urtheils zur Folge hat; oder (3) auch — und ſo vielfach — durch frühere Verſchuldung, welche in e. ſolche Verworrenh. der Lage gebracht hat, daß man ſich aus ihr nicht ohne Verletzung einer Pflicht (z. B. der Wahrhaftigk.) zu retten weiß. In dieſem Falle aber iſt nicht etwa durch Kompromiß, ſondern durch Zurücknahme des erſten falſchen Schritts (z. B. der betr. Unwahrh.) zu helfen. So z. B. Goethes Iphig. V, 3 gegenüber dem König

1) Während z. B. Shakeſpeare das Verhängniß auf die eigene Schuld zurückführt.

Digitized by Google

Thoas, oder (4) durch Verwicklungen, die durch die Herrschaft der Sünde in den menschl. Verhssen. überh.; z. B. im Verhß. der indiv. u. privaten u. der öffentl., sozialen, polit. u. dgl. sittlichen Aufgaben, oder der staatl. u. der kirchl. Verpflichtungen bedingt sind. „Allgemeine Regeln helfen nicht viel, weil jeder Fall seine eigene Dialektik hat" (Martensen I, 603). Da das allgem. Gesetz in jedem Fall nur in der Form der einzelnen Pflicht zu erfüllen ist, so hat jenes (z. B. das allgem. Gebot der Nächstenliebe oder dergl.) in s. Allgemh. kein Recht gegen diese; denn das Einzelne ist die Erscheinung des Allgemeinen. Es fragt sich also, wenn verschiedene Sphären der Pflichterfüllung in Kollision kommen, für uns darum, welches im gegebenen Fall die nächstliegende, also die Pflicht ist. Möglich sind viele, wirklich ist nur eine. Jedenfalls haben wir nach bestem Wissen u. Gewissen zu handeln u. dürfen uns getrösten, daß „Gott das Herz ansieht". — Die Frage der Pflichtenkoll. ist der Kasuistik anheimgefallen u. diese hat auf röm. Boden zur Theorie des Probabilism. geführt.

4. Probabilismus. Vgl. Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm. Kirche. 2 Bde. Nördl. 1889. Zöckler, P. R.-E.² XII, 234 u. Lthrdt., Gesch. der Ethik II, 126 ff. Die Liter. im „Literar. Handweiser" 1875, Nr. 6 u. 7. Katholik (anonym), Probabilism. u. probabilist. Systeme 1874, I, 45 ff. 143 ff. 283 ff. 543 f. 682 ff. (probabilistisch). Unter den Probabilisten vertritt Alph. v. Liguori u. die Alphonsianer die relativ strengere, die Jesuiten — so noch Gury u. Ballerini, der Herausg. von Gurys comp. theol. mor. — welche aber selbst Alphonsianer sein wollen, die laxere Richtung. Die Frage des Probabilismus ist: welchen Grad von Wahrscheinlichk. muß in zweifelhaften oder bedenklichen Fällen e. Meinung haben, um befolgt werden zu können; u. zwischen den Probabilisten selbst: um mit gutem Gewissen einer wahrscheinlicheren u. sichereren vorgezogen werden zu können? Denn licitum est sequi opinionem probabilem minus tutam relicta probabiliori et tutiori. Die Theorie des Probabilism. ist die Entscheidung des sittl. Urtheils nach der Zahl u. dem Gewicht der Autoritäten, d. h. der einzelnen kirchl. Lehrer. Aber die Frage selbst ist unrichtig gestellt nach dem Dürfen statt nach dem Sollen, nach dem sittl. Möglichen statt nach dem sittlich ausschließlich Wahren u. Nothwendigen. Und die Anrufung von Autoritäten darf nicht die Bindung, sondern muß die Befreiung von fremder menschl. Autorität u. die persönl. Gewißheit in Gott zum Ziele haben.

§ 42. Die guten Werke.

Ernst (kath.), Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Freiburg 1871. Chemnitz, Ex. conc. Trid. X de bonis opp. Thieme, Die sittl. Triebkraft des Glaubens. Unters. zu Luthers Theologie. Lpz. 1895.

Die christliche Sittlichkeit kommt zur Erscheinung in den guten Werken, als der Erweisung des in der Liebe thätigen Glaubens.

Digitized by Google

Hierin liegt sowohl ihre innere Nothwendigkeit, wie ihr sittlicher Werth. Da in der göttlichen Gerechtigkeit der schließliche Einklang der geschichtlichen Wirklichkeit mit der inneren Beschaffenheit begründet ist, so spricht die Schrift in diesem Sinn von einem Lohn der guten Werke.

1. Wesen u. Nothwendigkeit. Die guten Werke sind die Erweisung u. Erscheinung des neuen aus dem Glauben stammenden Lebens der Liebe, so daß der Glaube ihr Prinzip, die Liebe ihre Seele ist. Sie kommen nicht äußerl. zum Glauben hinzu — nicht in diesem Sinn: Glaube und Werke — sondern aus ihm heraus; Religion u. Moral stehen nicht nebenein.; das Verhalten ist bedingt durch das Verhß. zu Gott; das Verhalten selbst aber ist zuerst inneres — Gesinnung —, dann äußeres — Werke —, als Bethätigung dieser Gesinnung, u. zwar nothwendige, weil die Gesinnung e. mit dem gottgewirkten Glauben selbst gesetztes inneres Leben ist. In diesem ihren Inhalt, nicht in ihrer Erscheinung liegt dann auch der sittl. Werth der guten Werke. Dieß im Gegensatz zur gesetzlichen Moral des Pharisäism. u. aller Zeiten, welche das Verhß. zu Gott durch das Verhalten bedingt sein läßt u. den Werth des Thuns nach der Erscheinung desselben oder nach dem Widerspruch zur — widerstrebenden — Neigung schätzt.

2. Die Schrift. Die neue Person ist das erste, die Werke das zweite. Schon in den Evg.: die Christen sind als Jünger Jesu durch den Glauben zugl. auch das Salz und Licht der Welt, sollen sich dem gemäß auch erweisen u. können nicht umhin es zu thun Matth. 5, 13—16, in „guten Werken"; denn in Gott sind sie gethan Joh. 3, 21. Paulus: Eph. 2, 10: Wir sind in Christo geschaffen zu guten Werken. Die Person selbst ist das ἔργον τοῦ θεοῦ Röm. 14, 20. Denn Gott ist ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν Phil. 1, 6. Darin unterscheiden sich die Werke des Glbs. von den Werken des Gesetzes, daß diese nur die Form des gottgemäßen Werkes an sich tragen, ohne die gottgemäße Person u. ihre entsprechende Gesinnung zum Inhalt zu haben. Daher verwirft die Schrift die ἔργα τοῦ νόμου (Röm. 3, 20. 27. 4, 6. 9, 32 u. ö.), fordert aber wohl die ἔργα ἀγαθά, καλά. Unser Wandel u. s. w. ist καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ Röm. 2, 7; εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν 2 Kor. 9, 8, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες Kol. 1, 10, indem uns Gott erfüllt mit dem ἔργον πίστεως (Gen. subj. operatio fidei) ἐν δυνάμει 2 Thess. 1, 11 u. uns fest macht ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ 2 Thess. 2, 17. Besonders dringen die Past.brr. in ihrer Betonung eines prakt. u. nüchternen Christenths. auf ἔργα ἀγαθά 1 Tim. 2, 10. 5, 10. 6, 18 (πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς). 2 Tim. 2, 21. 3, 17. Tit. 2, 7. 14. 3, 1. 5. 8. 14. Die Christen sollen einand. reizen zur Liebe u. guten Werken Hebr. 10, 24. Daß der Jak.br. das ἔργον betont, liegt in seinem Zweck, auf einen Glauben zu dringen, der nicht in e. todtem Wissen besteht, sondern s. Wahrh. im entsprechenden Thun erweist. Die Geduld ἔργον

Digitized by Google

τέλειον ἐχέτω Jak. 1, 4, d. h. sie soll verbunden sein mit e. Bethätigung, welcher nichts fehlt zur Völligk. Der Christ soll ποιητὴς ἔργου 1, 25, der Glaube also nicht ohne ἔργα sein 2, 17. 18. Sie gehören zur Völligk. des Glaubens 2, 22 u. zur Rechtbeschaffenheit des Lebens (so δικαιοῦσθαι 2, 21 ff.), in welcher der Glaube sich vollzieht. Die Bedeutung der guten Werke der feindseligen Welt gegenüber betont Petrus geg. die Christen in Bedrängniß 1 Petr. 2, 12. An die Bethätigung der Gottesgemsch. im ἀγαπᾶν ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ erinnert Joh. 1 Joh. 3, 18 gegenüber der Verkehrung des Christenth. in einen falschen gnost. Intellektualism. u. sittl. Nachlaß; ähnlich dringt die Apok. auf die ἔργα des Christenstandes 2, 2. 5. 6. 9. 13. 19. 26. 3, 1. 2. 8. 15. 20 u. ö. — Solchen Werken spricht die Schrift einen Lohn zu.[1] So Chr. in der Bergpredigt wiederholt: Lohn im Himmel für das Leid auf Erden um des Bekfs. Chr. willen Matth. 5, 12. Luk. 6, 23 (im Ggstz. zur selbstischen Vorwegnahme Matth. 5, 46. 6, 1. 2), für die Liebe gegen die Feinde Luk. 6, 35, für das thatsächl. Bekß. zu den Jüngern Jesu Matth. 10. 41 u. auch für den geringsten Liebesdienst 10, 42. Vgl. die Vergeltung im jüngsten Gericht Matth. 25, 34 ff., so daß also Christus das eigentl. Objekt jenes Verhaltens u. das Verhß. zu ihm hiebei vorausgesetzt ist. In diesem Sinn also wird jedem nach seinen Werken vergolten Matth. 16, 27, in der Auferst. der Gerechten Luk. 14, 14; gemäß dem allgem. sittl. Gesetz, daß der Arbeiter seines Lohnes werth ist Luk. 10, 7. Dieß denn auch konstante apostol. Lehre, daß nach den Werken gerichtet u. vergolten wird 1 Petr. 1, 17. Dieser Lohn aber ist offenbar werdender (Matth. 6, 4) Ertrag der Arbeit 1 Kor. 3, 8. 14 u. verhält sich zum Werk wie die Ernte zur Saat 2 Kor. 9, 6. Gal. 6, 7—9, ist also zu verstehen nicht als etwas äußerlich zum Thun hinzukommendes, sondern als Vollendung der Gegenwart.

3. Die alte Kirche setzt die Motive der Schr. fort, verbindet aber frühzeitig damit die übergreifende Bedeutung der Werke auf Kosten des Glbs. 1 Klem. zwar ist die πίστις eine πανάρετος c. 1, so daß paulin. πᾶν ἔργον ἀγαθόν aus d. Glbn. abgeleitet wird; zugl. aber stellt sich die Liebe neben den Glbn. Richtig nennt Barn. 1, 6 die Werke das Zeugniß der Gerechtigk.; Polyk. ad Phil. 1 den Glbn. die fruchttragende Wurzel; Ignat. ad Eph. 14, 2 an der Frucht erkennt man den Baum; 10, 1 die Werke sind den andern Menschen zur Unterweisung; für uns aber — ad Polyc. 6, 2 — sind sie das Depositum für die Zukunft. Aber über die Linie der Nüchternh. geht 2 Klem. hinaus. Zwar richtig 4, 3: die Christen sollen sich nicht bloß mit dem Herr Herr sagen begnügen, sondern den Herrn ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς bekennen in gegens. Liebe u. s. w. u. sich erfinden lassen 6, 9 ἔργα ἔχοντες ὅσια κ. δίκαια, sollen also Gerechtigkeit vor Gott thun; 11, 6. 7. 17, 4. Denn Gott wird einst einem Jeden vergelten nach

1) Bernh. Weiß, D. L. Chr. v. Lohn. Ztschr. f. chr. Wiss. S. 319. Bibl. Theol. § 32 (Rechtsbegr.). Mehlhorn, D. Lohnbegr. Jesu. Ztschr. f. prakt. Th. 1876 S. 271 ff. (wirthschaftl. Begr.). Naumann, Die neutest. L. v. Lohn u. ihre Bedeutung für die evgl. Kirche. Vortrag. Sangerhausen 1881.

Digitized by Google

ſ. Werken. Denn nach dem Wort des Herrn wird das Aeußere (τὸ ἔξω) ſein wie das Innere (ὡς τὸ ἔσω); wie nun die Seele im Leibe zur Erſcheinung kommt, ſo ἡ ψυχή σου δῆλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις 12, 4, auch wegen der Heiden 13, 3. Aber zugl. werden einzelne Werke, wie die drei bekannten Faſten, Beten, Almoſen, als beſ. werthvoll betont, Almoſen aber vor den beiden andern 16, 4, damit alſo der Heilsweg der altteſt. Apokr. wieder eingeſchlagen, u. ſeitdem durch die folg. Zeit herab fortgeſetzt in der röm. Kirche bis zur Gegenwart. — Juſtin läßt das Heil zwar durch Glbe. u. Tfe. bedingt ſein, zugl. aber auch — im Gegenſatz zu den bloßen Worten — durch das Thun der Werke apol. I, 16, 65: δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν. Aehnlich auch Klem. Alex. Strom. V, p. 647: Χάριτι σωζόμεθα· οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων. VI, p. 794: οὐχ ἁπλῶς τοὺς ὁπωσοῦν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι — ἐὰν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ. Der (theoret.) Glbe. findet ſ. Ergänzung durch das Werk. So z. B. Cyr. Cat. IV, 2: Οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ θεός. So auch im Sinn der abendl. K. Cyprian: e. salutaris operatio, beſ. des Almoſens, vgl. de opere et eleemosynis; Hieron. mit beſ. Betonung der Virginität, vgl. ad Eustochium. Auguſtin: Denn zwar: omne quod non est ex fide, peccatum est. Ep. 188, 13 u. ö. Und: opera ex gratia, non ex operibus gratia Ep. 186, 4 u. ö. Dieſe Werke verhalten ſich zur Liebe wie die Frucht zur Wurzel: Radix nostra caritas nostra, fructus nostri opera nostra; opus est ut opera tua de caritate procedant. In Ps. 51, 12; oder es wird auch der Glaube als radix oder als fundamentum u. die Werke als superaedificatio bezeichnet. In Ps. 31, Enarr. 2, 3. Aber die Hauptſache iſt doch das Leben der Liebe im Glauben, wodurch dieſer allein heilskräftig iſt: ubi non est dilectio, nullum bonum opus. De gratia Chr. c. 27 de fide et opp. c. 14. Solches Thun lohnt Gott, denn in ihm krönt er ſ. eigenes Werk Ep. 194, 19, in unſern merita, die der Gnade folgen. De grat. et lib. arb. c. 6. So alſo merces u. meritum gleich geſetzt.

4. Die römiſche Kirche zog die Konſequenzen davon. Glaube u. Werke werden zuſ.geſtellt, die Werke, beſ. Almoſen, als genugthuend erklärt. So z. B. Greg. d. Gr., Paſchaſ. Radb. (Lthrdt., Geſch. d. chr. Eth. I, 213. 223. 245. 260), ſelbſt Anſelm, trotz ſ. auguſtin. Innigk. (266), u. Bernhard, der ſonſt richtig lehrte (275). So entwickelt ſich in d. ſcholaſt. Theol. die bekannte Lehre vom meritum de congruo u. de condigno, nur b. Thomas u. b. Duns Scot. unterſchieden nach ſtärkerer Betonung der gratia oder der lib. arb. beim mer. de congr. Zwar hat ein Eckhart im Gegenſatz zur herrſchenden Werklehre gelehrt, daß „nicht die einzelnen Werke heilig machen, ſondern heilig ſein macht gute Werke“ (vgl. a. a. O. S. 306) u. ſo die übrige deutſche Myſtik; aber das heilig ſein wird gewonnen durch „die Tugend in ihrem Weſen u. ihrem Grund“, wenn ſie

Digitized by Google

dann auch geübt wird ohne „Warum", d. i. ohne einen Gedanken an Lohn. Aber auch das war Eigenthum nur einer kleinen Gemeinde. Das Denken u. Leben war beherrscht v. der offiziellen Lehre z. B. eines Gabr. Biel: wir können von uns aus wahrhaft Gutes thun quoad substantiam actus, selbst Deum diligere super omnia; nur ist dieß noch nicht wahrhaft meritorisch, weil nicht ein Erzeugniß der gratia supernaturalis, die erst noch hinzukommen muß. In diesem Sinn lehrte man zur Reformationszeit die Nothwendigkeit u. die Verdienstlichkeit der guten Werke. So Eck Enchir. locorum comm. V de fide et operibus, propos. I: fidem non sufficere sine operibus, et opera aliquid esse i. e. meritoria vitae aeternae ex gratia Dei acceptante. Denn, lautet einer der Kanones der Konfutatoren der Augustana: ubi est merces, ibi et meritum.

5. Die Kirche der Reformation. 1. Glaube u. Werke. Gegen diese Beeinträchtigung des Verdienstes Chr. u. des Trostes der Gewissen stellte nun die Ref. ihre Lehre von dem alleinigen meritum Christi u. der sola fides. Aber diese fides ist doch zugl. e. efficax. Luther über die Nothwendigk. der guten Werke. Vorr. zum Röm.br.: „Glaube ist nicht der menschl. Wahn u. Traum, den etliche für Glauben halten. Und wenn sie sehen, daß keine Besserung des Lebens noch gute Werke folgen u. doch vom Glauben viel hören u. reden können, fallen sie in den Irrthum u. sprechen: der Glaube sei nicht genug, man müsse Werke thun, soll man fromm u. selig werden". — „Glaube ist e. lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade u. s. w. Und solche Zuversicht u. Erkß. göttlicher Gnade machet fröhlich u. s. w., welches der heil. Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig u. lustig wird Jedermann Gutes zu thun, Jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe u. zu Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also daß unmöglich ist Werke vom Glauben scheiden, ja so unmöglich als Brennen u. Leuchten vom Feuer mag geschieden werden". Obgleich also der Christ als ein Freier (liber ab omnibus legibus) an kein äußeres Werk als solches gebunden ist (Comm. in ep. ad Gal. 1519. III, 197), so besteht mit dieser Freiheit doch zugl. e. Nothwendigk. der guten Werke. Schon sofern dieselbe in der natürl. Nothwendigk. des Wirkens überhaupt begründet ist. Denn „weil der Mensch lebet u. seiner Glieder mächtig ist, so muß er ja etwas thun u. kann so wenig ohne Werke sein, so wenig er ohne stetigen Odem u. Regung des Herzens leben kann" (1, 141). Zum andern im göttl. Willen u. Befehl. „Denn Gott hats geheißen u. befohlen in den zehn Geboten" (1, 178). Zum dritten ist es eine innere Nothwendigk. der Dankbark. des Begnadigten (a. a. O.), sowie des neuen Wesens des Christen überh. — die innere Nothwendigk. der Freiheit (vgl. Lthrdt., Ethik Luthers S. 34 ff. 68 u. Gesch. u. s. w. II, 23 f.). Daraus ergibt sich, mit welchem Unrecht die Römischen den Evangelischen vorwerfen, daß sie die guten Werke verbieten oder hindern (1, 141. 19, 390. Comm. in ep. ad Gal. I, 18. 25 u. ö.). Allerdings „gefallen Gott die guten Werke um des Mittlers Christi willen" u. haben „von Gott seiner Ver-

Digitized by Google

heißung nach zeitl. u. ewige Belohnung" (1, 180); aber weder soll man um dieses Lohnes willen, der von selbst nachfolgt u. s. w., die Werke thun (13, 239), noch auch besteht der Lohn darin, daß unsre Person durch die Werke vor Gott angenehm u. gerecht u. s. w. werde, da ja das Verhß. gerade das umgekehrte ist (vgl. Lthrdt., Ethik Luthers S. 16 ff.). — Ebenso Melanchth. Die Loci v. 1521 handeln nach dem rechtfertigenden Glbn. von der efficacia fidei C. R. XXI p. 181 ff. Die guten Werke sind die Zweige des Baumes nach 2 Petr. 1, 5—8: summam habes universae vitae christianae, fidem cum fructibus suis. Unica fides est, sensus misericordiae Dei, quae omnium bonorum operum et fons et vita et rectrix est p. 183. Die 2. Bearbeitung von 1535 hat einen bes. Abschn. de bonis opp. p. 428 ff., daß dazu nicht bloß externa civilia opp. sed etiam spirituales motus, timor Dei, fiducia, invocatio, dilectio et similes motus requiruntur; daß diese obedientia aber, weil sie immer e. inchoata et imperfecta bleibt, nicht um ihrer selbst willen Gott gefällt, sondern um der Person willen. Noch eingehender hierüber in der 3. Bearb. von 1544 (p. 762 ff.). — In Uebereinst. hiemit auch das Bekenntniß. Aug. VI de nova obedientia faßt die verschiedenen Gesichtspunkte kurz zus.: quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opp. mandata a Deo facere propter voluntatem Dei. Art. XII: Die bona opp. sind fructus poenitentiae. Art. XX: quod necesse sit bona opp. facere — propter voluntatem Dei (27). Ueber den inneren Zus.hang der Werke mit dem Glauben: quia per fidem accipitur Sp. scts., jam corda renovantur et induunt novos affectus ut parere bona opp. possint. Sie sind also auf der einen Seite ihrer inneren Möglichk. nach bedingt durch das neue innere Leben, welches mit dem Glauben beginnt (die vis operativa fidei der DD.); auf der andern Seite ihrem Motiv nach durch die Rechtfertigungs- also Gnadengewißheit Gottes. Diese Gesichtspunkte hebt bes. die Apol. den Römischen gegenüber hervor II, 36: quum impossibile sit diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. 45: Der Glaube regenerat nos et affert Sp. sctm, ut deinde legem Dei facere possimus. 114: necessario sequitur dilectio. III: De dilectione et impletione legis 4. 20. Die Motive der guten Werke 68: propter mandatum Dei, ad exercendam fidem, propter confessionem et gratiarum actionem. 171: zuerst Vergebung der Sünden, deinde sequitur dilectio et ceteri boni fructus. 172. 174. 194. 228. 232. XII: De poenitentia 37: nec prius dilectio adest quam sit facta fide reconciliatio. 76 u. ö. Als dankbare Antwort des Menschen auf das Thun Gottes sind sie Opfer, nämlich sacrificium εὐχαριστικόν des christlichen Lebens für das Sühnopfer Christi Apol. XXIV de missa (Quid sit sacrificium 25 f.).

2. Ueber die Nothwendigk. der guten Werke entstand der sog. Majorist. Streit.[1] Bedenken erregten schon die Sätze Melchths. 1536:

1) Vgl. Thomasius, Konsequenz des Prinzips S. 99—119. Preger, Flacius I, 354—417. Luthardts theol. Ethik.

Digitized by Google

die bona opp. seien in articulo justificationis die conditio sine qua non; novam obedientiam, bona opp. esse necessaria ad vitam aeternam. M. zog sich aber später auf die allgem. Formel zurück: novam obedientiam esse necessarium. Major 1552 wieder: necess. ad salutem, dann aber mit der Beschränkung: ad retinendam salutem. Ebenso Menius seit 1554, später: ad non amittendam salutem. Zwar gutgemeint im Interesse des sittl. Lebens, aber doch nicht unbedenklich, sofern dadurch, wenn auch nicht die Begründung, so doch der Fortbestand der Heilsgemsch. mit Gott auf Glaube u. neuen Gehorsam zugleich zurückgeführt, u. so die Ausschließlichkeit des Glaubens gefährdet war. Im antinomist. Geg.satz dazu Amsdorf paradox: die guten Werke seien schädlich, sof. man sich näml. darauf verlasse. Die Entscheidung der Konk.formel Art. IV: Die guten Werke sind tamquam fructus bonae arboris (Epit. p. 531, 6), der Glaube mater et fons (Sol. decl. p. 626, 8), mit Berufung auf Luthers Vorr. zum Römbr. Die Nothwendigk. aber ist e. necessitas debiti u. ordinis. Epit. p. 532, 8. 10. 15 (testimonia). Sol. decl. 627, 14: die Nothwendigk. ist in Aug. und Apol. mit Recht betont worden gegen epikur. Sicherheit u. todten Glauben. 626, 16: necessitas ordinis — ac debiti —, die Freiheit — libero spiritu (18), ist nicht im Sinn des Beliebens zu verstehen (20). Sie sind Zeichen des Heilsstandes (631, 38). Vgl. Paul Speratus 1523: Es ist das Heil uns kommen her — Die Werk die helfen nimmermehr u. s. w. Die Werk die kommen gwißlich her Aus einem rechten Glauben; Denn das nicht rechter Glaube wär, Wollst ihn der Werk berauben; Doch macht allein der Glaub gerecht, Die Werk die sind des Nächsten Knecht, Dabei wir'n Glauben merken. — Auch Hans Sachs' Dialoge 1524 (Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 239 Anm.). So dann auch später die DD. Dagegen wird die Nothwendigk. der guten Werke in der reformirten Lehre stärker betont, sof. sie hier zwar nicht jus salutis — welches allein der Glaube gibt —, aber doch possessionem salutis bedingen (Mastricht), so daß sie respectu vitae aeternae rationem causae efficientis haben (Piscator), wenn sie auch causae secundae sind; denn Deus ordinaria sua dispensatione per bona opera inducit in vitae aeternae possessionem (Calv.). Das hängt mit der stärkeren Betonung des Gesetzes für das Christenleben auf reformirter Seite zusammen. Die luth. Lehre sieht darin eine Beeinträchtigung des Prinzipats des Glaubens u. der mit ihr gegebenen Freih. des Christenmenschen. Und jenes hängt wieder mit der Lehre v. d. Prädestin. zus., während hier die Gewißh. des Heils durch die Gnadenmittel vermittelt ist.

3. Ueber den Lohn der guten Werke enthält die Apologie De dilect. et impl. legis p. 135 ff. e. eingehende Erörterung im Geg.satz zur röm. L. vom Verdienst, ohne den gebräuchlich gewordenen Ausdruck mereri zu scheuen. Nicht die Gnade, das Heil, das ewige Leben u. die Seligkeit selbst erwerben sie, wohl aber besondere Gnadenerweisungen Gottes hier u. dort. Satz 234: opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanc-

Digitized by Google

torum. Ebenſo 245. 247. p. 96 Satz 73: docemus bona opp. meritoria esse non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis (haec enim tantum fide consequimur) sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Luther bageg. mehr: „daß es ſei e. Lockung u. Reizung die uns luſtig mache zur Frömmigkeit", wie auch das ewige Leben ſelbſt als ſolche Lockung u. Reizung verheißen wird, während es doch „von ihm ſelbſt folgen muß" (15, 469); „daß es eitel Tröſtung ſei für die Chriſten", „da iſt nun kein Verdienſt — —, ſondern gehet alles auf die Frucht des Chriſtenthums" (43, 362 ff. Ausleg. v. Matth. 5—7). — Damit iſt auch bereits die Antwort auf den Vorwurf gegeben, welchen die ſpekul. Philoſophie ſeit Spinoza gegen die bibl. u. chriſtl. Lehre v. Lohn wie gegen Kants L. v. d. zukünftigen Ausgleichung als einer ſittlich tieferſtehenden Denkweiſe erhoben hat. Denn man müſſe das Gute um des Guten willen thun (virtutis amore), nicht um des Lohnes willen. Aber das Wahrheitsmoment auch der Kantiſchen Lehre iſt die Idee der Harmonie als einer Forderung der göttl. Gerechtigkeit.

6. Seit der Reformation. In der röm. Kirche ſetzten ſich die früheren Irrthümer fort. Trident. Sess. VI de justif. cap. 7. can. 32: si quis dixerit hominis justificati bona opp. ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius hominis justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus — non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae — consecutionem etc. anath. sit. Caniſ. Katechism. Frucht u. Nutzen der guten Werke iſt: ſie haben die Verheißung und den Lohn in dieſem u. dem zukünft. Leben, verſöhnen Gott, erhalten u. vermehren die Gnade u. machen endlich den Beruf eines Chriſtenmenſchen gewiß u. vollkommen. Andrerſeits lehrte im Gegenſatz zum äußern Leben der gewöhnl. kirchl. Werkgerechtigk. die röm. Myſtik mit falſcher Innerlichk. die Ueberflüſſigk. der guten Werke u. ein Leben der willenloſen Liebe (z. B. Fénélon), welches doch wieder das feinſte innere Werk war. — Dagegen bewahrten ſich in der luth. Theol. die reformat. Erkſſe. Schon der erſte luth. Ethiker Thom. Venat. (De virt. christ. 1529 II, 20): das Leben der Chriſten iſt e. Leben in guten Werken, non ut per ea justificentur, sed ut per haec justificationem suam aperiant. So ſetzt ſich z. B. Joh. Gerh. Loci XVIII mit den röm. Irrthümern im Sinn des Bekſſes. auseinander: über die Nothwdgk., die Vollkh. od. vielmehr Unvollkh., die Verdienſtlichk. der guten Werke (c. IV, V, VI, VIII). Quenſt. IV, 9 p. 306 ff.: als „Früchte des Glbs." haben die guten WW. im Glbn. ihr ſubjektives, im heil. Geiſt ihr obj. Prinzip, im Verdienſt Chriſti — nicht in der eigenen Beſchaffh. — ihre Vollkh., im Verhalten geg. Gott, geg. den Nächſten, geg. die eigene Perſon — entſprechend dem paulin. εὐσεβῶς, δικαίως, σωφρόνως Tit. 2, 12 — ihre Eintheilung; ſo daß das bonum opus zuſ.faſſend zu definiren iſt als actus hominis justificati per gratiam renovationis juxta legis divinae praescriptum praestitus in Dei gloriam, nostrique ac proximi aedificationem (thes. 9). Dieß exercitium bonorum

Digitized by Google

operum wird unter dem Bild der militia christiana bis in einzelnste Ausführung dargestellt (thes. 11 sqq.). Dagegen erneuert Calixt majorist. Sätze, wenn er im Streit (mit Joh. Höpfner, Lpz. 1641) über die Nothwdgk. der guten Werke diese als causa sine qua non oder conditio des Heils bezeichnet, allerdings gegenüber sittl. Verwilderung, auch der theol. akad. Jugend, u. Mißbrauch der Rechtf.lehre, aber doch mit irrigem Ausdruck. Die Mystik aber fand e. im Wesentl. orthodoxe Erneuerung in Joh. Arndts wahrem Christenth. u. Joh. Gerhards meditt. sacrae in der Fassung als Verhß. u. Verhalten der Liebe zu Gott als dem höchsten Gut, um, nach Arndts Absicht (vgl. s. Vorr. zum 1. u. 2. Buch) zur Beweisung des Glaubens durch Werke zu ermuntern u. anzuweisen. Dieß Motiv liegt auch bei Spener zu Grunde, der freilich weitergehend meint, man „dürfe" gegenwärtig „nicht so viel wider die Werke reden", wie zu Luthers Zeit. Der mit dem Pietism. verwandte Methodism. Wesleys u. s. w. mündete vollends trotz der b. ihm zu Grunde liegenden luth. Elemente in äußrer werkmäßiger Beurtheilung der Heiligung u. in röm. Werkeifer. In der Aufklärungstheol. Deutschlands aber wird mit dem Zurücktreten der ächt luth. Lehre immer mehr eine Gesetzesmoral der Werke herrschend. So ist unter dem Einfluß der Wolffschen Philos. die Moral z. B. Sigm. Jak. Baumgartens Gesetzeslehre u. für Töllner ist der Glaube rechtfertigend u. seligmachend, nur sof. er heiligend ist, wodurch das richtige Verhß. auf den Kopf gestellt erscheint. Selbst Mosheim, obgl. ihm die Werke des Christen von den gleichartigen Werken der „Weisen" „innerlich" u. durch ihren „Zweck" „dem Herrn zu gefallen u. in seiner Gem.schaft zu verbleiben", verschieden sind, — „der Glaube gebiert die Liebe", die Liebe aber „kann nicht träge u. unthätig sein" u. s. w. —: wagt dennoch nicht die Gnade u. den Glauben allein für „stark genug" zu erklären, „den Menschen zu regieren" u. s. w., so daß auch s. sonst evang. Denkweise dem Moralism. Zugeständnisse machen zu sollen glaubte. Vollends der spätere Rationalism. eines Tittmann ꝛc. erklärte Glaube, gute Werke u. „moral. Besserung" für gleichbedeutend. Luthers Stellung zu den guten Werken blieb bis de Wette herab unverstanden (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 622); bis erst die kirchl. Erneuerung auch der luth. Ethik den richtigen Verstand der L. v. den guten Werken erneuerte u. zur Anerkennung brachte.

§ 43. Das Erlaubte (Adiaphora).

J. G. Walch, Relig.streitigkeiten der luth. Kirche II, 357—400. Spener, Gutachten 1698. Theol. Bedenken I. II. Dazu: H. Schmid, Gesch. des Pietism. Nördl. 1863 S. 275 ff. Hesse, Der terminist. Streit. Gießen 1877 S. 51 f. Luthardt, Gesch. der chr. Ethik II, 304 ff. V. E. Löscher, Timotheus verinus, zuerst in den Unschuld. Nachrichten. 5. u. 6. Ordnung, 1711, dann als Vollständiger Tim. Ver. 1718. Dazu M. v. Engelhardt, V. E. L. Dorpat (1853) 1856. Schleiermacher, Kritik der bisher. Sittenl. S. 185—196. Ueber den Begr. des Erlaubten

Digitized by Google

1826 (Verm. Schr. II, 418 ff.). Rothe III, 372 ff. 376 ff. Wendt, Ueber das sittl. Erlaubte. Berl. 1880. Kübel, „Adiaphora" in P. R.-E.² I, 144 ff. Martensen I, 534 ff. Frank II (kirchl. Adiaph. 87 ff. 220 ff., natürl. u. sittl. 356 ff.).

Da die pflichtmäßige Bethätigung der sittlichen Gesinnung das ganze Leben umfaßt, so kann es im konkreten Verhalten nichts sittlich Indifferentes geben; wohl aber gibt es gegenüber den an sich indifferenten Dingen des Naturlebens eine freie Bewegung des Erlaubten, deren Geltendmachung sich aber durch die Rücksicht sowohl auf die eigene Schwachheit, wie auf die Schwachheit der anderen beschränkt.

1. Die Schrift redet auf der einen Seite v. e. Gebiet des sittlich Gleichgültigen, sof. das Dingliche wie Speise u. Trank u. dgl. an sich sittl. indifferent ist, da das Sittl. dem Gebiet des Persönl. angehört. Vgl. Matth. 15, 11. Mark. 7, 15: was zum Munde eingeht u. s. w. Matth. 15, 20 Händewaschen u. s. w. Röm. 14, 17 das Reich Gottes ist nicht Essen u. Trinken: darnach wird vom Ap. auch die Frage der „Starken" und „Schwachen" in der röm. Gemeinde beurtheilt. Wie der Unterschied der Speisen 1 Kor. 2, 16. 21, so ist auch der der Tage Röm. 14, 5. 6. Kol. 2, 16 — dazu selbst der Gegensatz von Leben u. Sterben Röm. 14, 7. 8 — sittl. indifferent. Auf der andern Seite erhält dieß alles sittl. Bedeutung, untersteht also der sittl. Würdigung, je nachd. es in Beziehung zum Herrn gesetzt wird oder nicht (Röm. 14, 8). Wir sollen aber alles, was wir mit Worten oder Werken thun, im Namen des Herrn J. thun u. Gott dem Vater durch ihn danken (Kol. 3, 17). Also soll alles unser Thun, auch im Gebiet des an sich sittlich Indifferenten, positiv sittlich sein; so daß es also in concreto keine Bethätigung gibt, die nicht der sittl. Würdigung unterläge. So wird das an sich sittl. Gleichgültige durch die Gesinnung des Christen zu einem sittl. freien — *πάντα μοι ἔξεστιν* — 1 Kor. 6, 12. 10, 23 —, hört also auf, in Wirklichk. ein sittl. Gleichgültiges zu sein, u. wird ein Erlaubtes. Wohl aber legt dem Christen die Rücksicht auf ihn selbst 1 Kor. 6, 12, so wie auf die Andern Röm. 14, 15. 1 Kor. 8, 9 ff. Schranken der Freih., also die Pflicht der Selbstversagung auf. Denn eben, weil die Sittlichk. nicht in den Dingen selbst, sondern in der Gesinnung liegt, kann, was dem Einen erlaubt ist, dem Andern zur Sünde werden; denn was nicht *ἐκ πίστεως*, d. h. aus der glaubensgemäßen Gewissensüberzeugung der sittl. Berechtigung geschieht, das ist für den Betreffenden Sünde Röm. 14, 23 (vgl. auch Cod. D zu Luk. 6, 4).

2. Die Antike behandelte die Frage v. d. Adiaphora bei der Güterlehre in der stoischen Ethik (geg. die aristot. u. die epikur.): da nur die Tugend e. wahres Gut u. nur die Schlechtigk. e. Uebel sind, so sind die äußeren Dinge weder Güter noch Uebel, sondern Adiaphora; selbst die Lust (stoisch nicht *ἡδονή*, sondern *χαρά*), welche die Tugend gewährt in der Heiterk. des Gemüths u. dgl., ist nicht Zweck, sondern nur natürl.

Digitized by Google

Folge der tugendhaften Thätigk. Doch sind — in weiterer Ausbildung u. Annäherung an die aristot. Ethik — unter den indiffer. Dingen etliche, weil das Material zum sittl. Handeln, wünschenswerth (προηγμένα, th. geistige, th. körperl. Vorzüge, th. äußere Güter) im Gegensatz zu den verwerflichen (ἀποπροηγμένα); was zu keinem von beiden gehört, sind ἀδιάφορα.

3. In der **Kirche** bewahrte sich zwar auf dem Boden der asket. Denkweise u. ihrer ausschließl. Entgegensetzung des Irdischen u. Himmlischen die antike Beziehung auf die Güterlehre u. wurde die Antwort geradezu zur Verneinung der irdischen Güter, z. B. im consilium paupertatis u. s. w. selbst bei Augustin, u. in d. Lehre v. d. perfectio vitae spiritualis b. Thom. Aqu. u. s. w.; aber wo die bibl. Würdigung der Güter als Gaben Gottes u. als Mittel seines Dienstes zur Geltung kam, übertrug sich die Frage der Adiaphora von der Güterlehre auf die Pflichtenlehre, d. h. auf das Gebiet der Handlungen: gibt es Handlungen, welche weder gut noch böse, sondern actiones mediae sind? Thom. Aqu. bejahte die Frage in abstracto, verneinte sie aber in concreto. Duns Scot. dagegen bejahte die Möglichk. indifferenter Handlungen auch in concr. — In der Reform.zeit gewann die Frage prakt. Bedeutung beſ. aus Anlaß des Interims für das Gebiet der kirchl. Zeremonien. Darüber F. C. X richtig: auch an sich indifferente äußere kirchl. Gebräuche u. Formen gewinnen unter besonderen Umständen — in statu confessionis — Bekß.-bedeutung. Vgl. darüber Frank, Theol. der Konk.form. IV, 1—120. Chr. Sittlichk. II, 87 ff. Diese Bestimmungen aber erleiden leicht Anwendung auf die Frage der sittl. Adiaphora im Gebiet des natürl. Lebens, und diese Frage kam zur Verhandlung im Streit über die sog. Mitteldinge zuerst in den Niederlanden, wo schon die Dordr. Syn. 1619 auf strenge kirchl. Zucht gegenüber Entheiligungen des Sabbaths durch Spiele, Trinkgelage u. s. w. gedrungen hatte, u. beſ. Gisbert Voet, † 1676, die gesetzl. Regelung strenger, äußerer Lebenssitte vertrat bis zum Verbot der gewöhnl. Tänze, aller Schauspiele, alles Luxus b. Gastmählern, des Tabakrauchens, Perückentragens u. s. w., mit Ausschluß vom Abdm., u. in diese „Präcisität" die volk. Uebereinstimmung der menschl. Handlungen mit dem Gesetz setzte (so auch die ganze theol. Fak. zu Utrecht), während z. B. der luth. Theol. Dannhauer dergleichen für alberne u. hohle Spitzfindigkeiten erklärte (ähnl. auch z. B. Budd.). — In der lutherischen Kirche gab den Anlaß zum Streit der Theaterbau in Hamburg 1677, wobei das geistliche Ministerium Theater, Oper u. dergl. Spiele für Mitteldinge, Anton Reiser dagegen für schlechthin verwerflich, weil Verkleidungen überhaupt für Vergehen gegen die christliche Aufrichtigkeit erklärte.[1]

1) Reiser, Theatromanie od. Werke der Finsterniß in den öfftl. Schauspielen 1681 und (geg. die apolog. Schrift des Schauspielers Rauch) Der gewissenlose Advokat mit s. Theatrophania abgefertigt 1682. Der Streit wurde 1686 erneuert durch Joh. Winckler (vgl. über diesen Gesicken, Hamb. 1861).

Digitized by Google

Von da breitet sich der Streit bald auf das ganze Gebiet der sog. Mitteldinge aus.[1]

4. Der Streit über „die Mitteldinge". Spener, Deutsche theol. Bedenken I. II.[2] Speziell über das Tanzen: „Daß aufs wenigste alles unser gemeines Tanzen zu dem Mißbrauch gehöre" I, 682. „Damit allein einer Eitelkeit des Sinnes u. Fleisches Wollust nachgehängt wird" II, 487; verwirft das Gewerbe „der Pfeifer u. dergleichen Spielleute" als unchristl., „deren ganze Profession allein zur Eitelk. u. Hegung der theils offenbar sündlichen, th. aufs wenigste sehr zweifelhaftigen Wollüsten dienet" I, 681; das Geschäft der Wirthe, „es sei denn, daß sie sich bloß darauf legen, den Reisenden die nöthige Pflege u. Aufwartung zu leisten" a. a. O.; bedenklich ist ihm auch das Gesundheittrinken; das Tabakbauen, denn „der allermeiste Tabak (wird) unnützlich u. mit Sünden gebraucht" u. s. w., d. h. er erkennt im Grunde dem Genuß keine Berechtigung zu, sondern beschränkt sich nur auf die Grenzen des Nothwendigen. In der Seelenführung will er zwar, daß man nicht zunächst auf das äußere Unterlassen dringe, wenn doch im Herzen die Weltlust bleibe, da man sonst leicht das Gift nur „in den Leib treibe zu größerer Gefahr des Lebens", vielmehr möge man „vor allem suchen, durch die Arznei des göttl. Wortes das Innere zu reinigen, so wird die äußere scabies leprosa wegfallen". Andere, weitergehend, erklärten die Kreaturliebe überhaupt für sündlich, wie Zierolds Synopsis (p. 496): omnis concupiscentia creaturae est peccatum, sive ista multum sive parum diligatur. J. Lange, Anton u. s. w. stimmten öffentlich bei. J. Lange, Antibarb.: moraliter malae sunt choreae artificiales, nuptiales, mala sunt spectacula scenica, mali lusus etc. (p. 88. 94. 102. 114). Ebenso Francke, Anton u. s. w. Allerdings verschieden von Luthers Stellung. — Dageg. bes. B. E. Löscher geg. diesen „Präzisismus" (Wernsdorf: absolutismus moralis[3]). Gott über alle Dinge lieben heiße nicht, ihn allein lieben, mit Ausschluß der Kreaturliebe. — Der Pietism. verkennt, daß auch der Christ nicht bloß ein Mensch der Gottesgemsch., sondern auch der Weltgemsch. ist, sein Handeln daher ebenso v. dieser wie von jener aus bestimmt ist, u. sich alles zwar unter jene befassen lassen, aber nicht alles aus ihr unm. hervorgehen müsse. Das Christsein wird von e. gewissen Thun abhängig, d. h. also das Verhß. v. Verhalten abhängig ge-

1) Bes. im Gothaischen lebhaft geführt, wo die Geistl. (Confessio 1692) „Tanzen nach heut zu Tage üblicher Art, Kartenspielen, Komödienbesuchen, Scherzen, allerhand reizende Schwänke Erzählen u. dgl." als „Sünde u. Greuel vor Gott" erklärten. Bes. Gymn.rektor Gottfr. Bockerodt in sechs Schriften geg. den Prediger Rothe in Leipz. Manche Geistliche verweigerten Gemeindegliedern, welche sich des Tanzens nicht enthielten, das Abendmahl.

2) I, 1 S. 235 über Kleiderschmuck, S. 680 ff. über die Pfeifer u. Spielleute, die Wirthe, das Tanzen, S. 767 über das Schießen u. Gehn in die Schenken am Sonntag; I, 2, 81 gegen das Christ- oder Ruprechtspiel; II S. 342 über das Spielen mit Würfeln, Karten u. s. w., S. 483 f. über das Gesundheittrinken; wiederholt über das Tanzen II, 484–495 (1680) 496–502 (1690). 502 f. (1698). Vgl hiezu auch Hesse a. a. O. S. 51 ff.

3) De absolutismo morali eoque theologico. Viteb. 1715.

Digitized by Google

macht. Dem liegt zugl. e. falscher Begr. der Vollkh. zu Grunde. Zierold: hominem pium transire in Deum; Breithaupt: credentes transformari in attributa Dei (bei Löscher S. 703); was das auch im Christen noch vorhandene erbsündl. Verderben verkennt. — In der Frage der Mittelding selbst ist zu unterscheiden zw. den Dingen an sich u. dem Thun in concreto. Baier III, 1 § 11 (p. 123 sq.). Budd. II, 1, 29 ff. p. 386 sqq. Die Frage an actiones quaedam in individuo spectatae indifferentes sint ist mit der Mehrzahl der Theologen zu verneinen. Die letzte Absicht aller Handlungen ist entscheidend; das letzte Ziel aller Handlungen der Wiedergeborenen aber soll die Ehre Gottes sein (1 Kor. 10, 31. Phil. 1, 11); was nicht diesen Zweck hat, ist demnach e. actio mala. In diesem Sinn berührt sich Budd. mit dem Pietism. Mit bestimmterer Unterscheidung v. „Halleschen Christenth." im Sinn nüchterner Gesundheit u. Freih. von Schablone Bengel: „Man soll keinen zu s. Modell annehmen und sich Niemand zum Modell aufdrängen"; man muß nicht alles ohne Unterschied zu groben Sünden machen; überh. in dergl. Dingen keine allgem. Regeln geben (Burk S. 110). So auch Crusius mit besonnener Freih. v. pietist. Enge u. mit pädag. Sinn: „Die Strengeren in solchen Dingen (nämlich Vergnügungen u. dgl.) sind darum noch nicht die besseren Christen", obwohl er den wirklichen Zuständen gegenüber vielfach ernste Bedenken hat, bes. in Bezug auf das Schauspiel. — Dageg. versetzt Schleierm. (Begr. des Erlaubten 1826) die Frage auf e. ganz anderes Gebiet: im sittl. Gebiet gebe es keine Pausen, wodurch jene Handlungen der Erholung ꝛc. gerechtfertigt zu werden pflegen; wir sollen zu nichts Zeit haben, was nicht pflichtmäßig, was nur sittlich möglich, nicht sittlich nothwendig ist; denn was nicht pflichtmäßig, sei pflichtwidrig. Also gelte der Begriff des Erlaubten nicht vom Gebiet des sittl. Handelns, sondern nur des Rechts u. der Beurtheilung der sittl. Handlungen Anderer oder unsrer selbst, deren pflichtmäßige Nothwendigk. etwa nicht erkannt wird. Damit fällt aber der Begr. aus der Sphäre des sittl. Handelns selbst heraus. Mit Unrecht. — So hat denn auch die neuere Ethik die Frage der sog. Adiaphora dem Gebiet der sittl. Beurtheilung belassen oder zurückgegeben. Z. B. Harleß (8. Aufl. S. 388 f.) mit Unterscheidung zw. den Dingen oder den Lebensverhssen. an sich u. ihrer Beziehung zur Persönlichk., u. mit Verweisung auf die Analogie Röm. 14, 13—15, 2. Aehnl. Frank II, 360 ff.

§ 44. Der Wille Gottes als die Norm des sittlichen Handelns.

Die Norm des sittlichen Handelns, also der guten Werke, ist für den Christen nicht das eigene Belieben, sondern der Wille Gottes, aber für den Christen als solchen nicht in Form äußerlicher gesetzlicher Forderung, sondern wie er im Christen selbst Wirklichkeit gewonnen hat.

Digitized by Google

1. Die Norm des sittlichen Handels ist der Wille Gottes, als der höchsten sittlichen Norm (§ 17), u. zwar der eine selbe sich stets gleiche Wille Gottes in allen Zeiten — in der Zeit des A. T.s so gut wie des N. T.s; denn Christus ist nicht novus legislator, sondern nur veteris legis interpres (F. C. V sumsit sibi legem explicandam spiritualiter) u. in allen Formen — im sogen. Zeremonialgesetz so gut wie im Moralgesetz; u. auch von solchen Vorschriften wie Ap.-Gesch. 15, 29 gilt Aug. 28, 66: est perpetua voluntas evangelii consideranda in decreto —. Dieser eine selbe Gotteswille ist die Liebe zu Gott, wie sie Frucht des Glaubens ist, als die *ἀνακεφαλαίωσις* u. *πλήρωμα τοῦ νόμου* (Röm. 13, 8. 10) vgl. § 26, 4 — Luther: caritas est lex Christi; sola est domina et magistra operum; sol omnium operum (Opp. Jen. I, 454 b. IV, 165 a. 166 a u. ö.) — wie dieser Gotteswille sich auseinanderlegt in s. Mannigfaltigk. der entsprechenden gottgemäßen Bethätigung.

2. Zum Begriff des guten Werks gehört daher das mandatum divinum. Daran erinnert Jesus gegenüber der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Matth. 15, 3 ff. In der Kirche erneuerte sich diese *παράδοσις* in d. Gleichstellung der Kirchenordnungen u. Kirchengebote mit dem Willen Gottes u. in der Menge selbsterdachter relig. Uebungen, in denen e. irregehendes Heiligungsstreben sich e. eigenerwählte Befriedigung gab u. Gott zu dienen meinte. Eck Enchir. p. 124: ecclesiae consuetudines, ritus et ceremoniae aeque sunt observandae atque leges divinae. Und in Bezug auf die selbsterwählten Opfer, Gelübde u. s. w. wiederholte sich Matth. 15, 6. Gegen diese *ἐθελοθρησκεία* richtete sich der Protest der Ref. (vgl. Luther über den rechten Gottesdienst 7, 338. 10, 160. 410 ff.). Zu den bona opp. gehört das mandatum div. Aug. VI. Apol. (VI) de confess. et satisfactione p. 193. 198 (Verweisung auf den Dekalog). F. C. sol. decl. IV, 7 p. 700. X, 26 p. 796: rejicimus igitur et damnamus hos errores, quando humanae traditiones per se pro Dei cultu aut pro illius aliqua parte habentur. So auch Chemn. Ex. conc. Trid. de bonis opp. qu. 2. Gerh. Conf. cath. II, 23 c. 7. Quenst. IV c. 9 sect. II qu. 2 u. A. Daher denn auch die dekal. Gestalt der altprotest. Ethik als Ausdruck jenes Gedankens, daß zum bonum op. das mand. div. gehöre, ohne damit dem Dekalog diej. absol. Bedeutung für das Christenleben zuzuweisen, wie er sie für die kalvin. Denkungsweise u. die entsprech. reformirte Praxis hat. Vgl. Lobstein, Die Ethik Kalvins S. 46. 53. 57. 78.

3. Der Christ u. das Gesetz. Denn zwar für den Nichtwiedergebornen ist jener Wille Gottes äußerlich ihm gegenüberstehendes Gesetz, dageg. für den Christen neue innere Gesinnungswirklichk. Der Christ steht demnach als solcher nicht sub lege sed in lege, sub lege nur sof. er nicht Christ ist, also propter veterem Adamum. F. C. VI de tert. usu legis. Der Christ als solcher ist frei v. Gesetz. Röm. 1, 9 *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται.* Luther: zudem soll in eines Christgläubigen Gewissen gar kein Gesetz regieren noch walten, ohne allein das Gesetz des Geistes, der lebendig

Digitized by Google

macht u. s. w. Christianus proprie definitus est liber ab omnibus legibus (Comm. in ep. ad Gal. 1, 197 u. ö.). „Oder mußt du ja das Gesetz haben, so leg es auf dein Fleisch u. alten Adam, daß derselbe züchtig sein müsse u. sich halten nach den zehn Geboten Gottes. Dein Glaube aber, dein Herz u. Gewissen soll frei sein vom Gesetz u. soll das Gesetz in deinem Herzen vor diesem Namen „ewig Vater" gar zerschmelzen wie das Eis zerschmelzet im Sommer vor der Hitze" (6, 190). Denn „nach dem Geist ist der Gläubige gerecht, ohne alle Sünde, bedarf gar keines Gesetzes"; aber „nach dem Fleisch hat er noch Sünde" u. s. w. (18, 173), bedarf er also noch des Gesetzes. Der Wille Gottes nun, der für alle derselbe gleiche ist, bestimmt sich für den Einzelnen näher nach seinem Beruf.

§ 45. Der Beruf.

Luthardt, Die sittl. Würdigung des Berufs in ihrer geschichtl. Entwickelung (1880). Zur Ethik. Lpz. 1888. S. 17 ff. Zur kirchl. Lehre v. Beruf (1883). Ebendas. S. 42. Uhlhorn, Der irdische Beruf des Christen. Vortrag. Hann. 1890.

Der Wille Gottes und das entsprechende sittliche Handeln bestimmt sich für einen Jeden näher nach seinem Beruf, d. h. nach der geschichtlichen Stellung, welche der Einzelne durch die göttliche Lebensführung in der Welt hat, und den daraus erwachsenden Aufgaben.

1. Der Wille Gottes im Beruf. Dieß ist e. wesentl. Fortschritt, welchen die sittl. Erkß. der Reformation verdankt. Sie schließt die beiden Erkenntnisse in sich: 1. daß das irdische Leben e. Stätte für die Bethätigung des Verhältnisses zu Gott ist, weil auf dem Willen Gottes u. sr. Gegenwart beruhend auf der einen Seite, u. darum der Heiligung fähig u. durch Gottes Wort u. den Glauben geheiligt auf der andern Seite; 2. daß die Bethätigung des Verhsss. zu Gott berufsmäßig sein soll, d. h. nicht nach eigenem Willen, sondern innerh. der göttl. Schöpfungsordnung u. entspr. der geschichtl. Weisung Gottes.

2. Der alten Welt fehlte die richtige Würdigg. des Berufs u. die Anerkennung der sittl. Gleichh. der verschiedenen Berufe, weil sie den staatl. Gesichtspunkt, der doch nur e. relativer ist, zum absoluten erhob u. darnach die Stellung der Einzelnen würdigte, in Folge dessen die natürl. u. geschichtl. Unterschiede — Mann u. Frau, Freier u. Unfreier u. s. w. — zu sittl. u. sich so die richtige sittl. Würdigg. des Berufs unmöglich machte. Die Stoa aber betonte zwar, wenigstens in der Theorie, die Gleichh. der Menschen, aber sie gelangte von da aus nicht zur Würdigung des Berufs, da ihre Resignationsstimmung der Widerspruch zur Anerkennung einer posit. Aufgabe der Welt gegenüber, d. i. des Berufs war. Und vollends die Kyniker auf der einen, die neuplaton. Mystiker auf der andern Seite waren dazu

Digitized by Google

unfähig. Dazu fehlte auch der Antike die sittl. Würdigung der Arbeit, ohne welche die des Berufs nicht möglich ist.

3. Die Schrift. Das Christenthum nimmt s. Standort zunächst außerh. der Welt in Gott. Aber eben damit treten alle irdischen Verhsse. u. Aufgaben in gleiche Beziehung zu ihm. In ihnen allen verwirklicht sich der Wille Gottes u. ist er von uns zu verwirklichen. So ist eben damit die Möglichk. der richtigen sittl. Würdigung aller gegeben. Daher 1 Tim. 4, 4 *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν*, kann also e. Mittel für die Bethätigg. des Verhsss. zu Gott sein, so daß es durch Gottes Wort u. Gebet geheiligt wird, 1 Tim. 4, 5. Nichts v. Gott geschaffenes ist an ihm selbst für unrein zu achten Ap.-G. 10, 28; so auch kein menschl. Verhß. des geschöpfl. irdischen Lebens, sond. alles der Heiligung fähig: es wird der ungläubige Mann durch das gläubige Weib, es wird das ungläubige Weib durch den gläubigen Mann geheiligt 1 Kor. 7, 14. Darum kann u. soll auch alles ein Mittel zur Verherrlichg. Gottes werden: *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε* 1 Kor. 10, 31. Da sich also jedes irdische Verhß. des geschöpflichen Lebens — das nicht an sich sündig ist — mit dem Christenth. verträgt, so soll ein jeder sein Christenth. eben darin beweisen 1 Kor. 7, 20 ff. *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω*, es sei als *δοῦλος* oder als *ἐλεύθερος* V. 24 *ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ*. So sind auch die Hellenen Hell. u. die Juden Jud. geblieben u. haben eben in ihrer nation. Art — nur mit Beseitigung des Sündigen daran, welches dem heiligen Geist des Christenths. widersprach — ihr Christenth. bethätigt. Und wie der Täufer die Angehörigen der verschiedenen Stände, welche zu ihm kamen, nicht anwieß ihren Beruf u. Stand zu verlassen, sond. gerade in ihrem Stande die dems. entsprechende Sittlichk. zu erweisen (Luk. 3, 12—14), so hat auch der Ap. den Männern u. Frauen, den Aeltern u. Kindern, den Herren u. Knechten, den Unterthanen u. s. w. die entspr. Ermahnungen christlich-sittl. Verhaltens gegeben: Eph. 5, 22 ff. 6, 1 ff. Kol. 3, 18 ff. Röm. 13, 1 ff. 1 Petr. 2, 13 ff. 3, 1 ff. Das heißt also: die sittl. Bethätigung der Gottesgemsch. soll berufsmäßig sein.

4. Die Kirche. Die alte Kirche zwar fand nur schwer das rechte Verhältniß zum irdischen Beruf, einestheils weil allerdings das ganze irdische Leben heidn. durchsetzt u. es deßhalb schwer war, das Berufsleben selbst davon zu sondern, andernth. weil man die Worte Christi über die Lösung von allem Irdischen, welche nur die Gesinnung meinten in ihrem Verhß. zu Gott, auf die äußere Bethätigung in den irdischen Lebensverhssn. übertrug. Nicht bloß Tert. steht daher schwankend zu den irdischen Berufsstellungen, wie er z. B. auf der einen Seite die Ehe sittlich würdigt (Ad uxorem II, 9), auf der andern sie eine contumelia communis nennt (De velandis virginibus c. 10) u. die Ehelosigk. mit Verkennung der sittlichen Würde der Ehe rühmt (De exhort. castitatis c. 9. Apolog. c. 9); auf der einen Seite sich zum Kaiser bekennt (Apol. c. 30—33), auf der andern die Politik als etwas den Christen ganz fernliegendes bezeichnet (Apol. c. 38)

Digitized by Google

u. die Bekleidung von Staatsämtern u. den Kriegsdienst für unverträglich mit dem christl. Bekß. erklärt (de cor. mil. c. 11 — montan. —); endlich die Christen von e. Reihe von Berufsthätigkeiten ausschließt (Apol. c. 42) u. so denn e. wesentlich negat. Stellung zu den Weltaufgaben einnimmt. Zwar hat die Kirche im Allgem. e. positiveres Verhß., zumal je länger je mehr, zum Weltleben und seinen Aufgaben eingenommen — schon vor Konstantin sind die verschiedensten Berufskreise von Christen vertreten, vollends nachher —, aber dennoch blieb die innere Stellung unsicher, schon wegen der asket. Neigung der alten K. u. ihrer Hochstellung der Virgin. u. des Mönchths. u. der doppelten Sittlichk. in d. griech. wie abendl. K.; zumal b. der Stimmung der Gemüther in den Stürmen der untergehenden alten Welt. Und auch das M.A. b. aller Kulturarbeit gewann kein sicheres gutes Gewissen zu den irdischen Berufsthätigkeiten. Denn was der alten Welt der Staat war, wurde der folg. Zeit die äußere Kirche mit ihren Geboten u. Pflichten, geg. deren göttl. Würde der Staat u. der gewöhnl. irdische Beruf in s. sittl. Bedeutung ganz zurücktrat. Und doch waren alle diese Thätigkeiten des irdischen Berufslebens nothwendig. Ebenso wenig hat die Mystik auch eines Thom. a Kempis u. der Brüder des gemf. Lebens die Bedeutung des Berufs erkannt u. das Ideal des Mönchs überwunden. Zwar hat sich die richtigere Erkß. für das staatl. Gemeinwesen im „Defensor pacis" des Marsil. v. Padua u. Joh. v. Janduu geltend gemacht u. für die Betonung des Berufs in d. mittelalterl. Oppos. b. Wiklif liber mandatorum (Lechler I, 531): faciat ergo quodlibet membrum ecclesiae, quod incumbit officio sui status etc. Aber zur vollen Klarh. u. Bedeutung ist die Erkß. des Berufs doch erst durch Luther gekommen.

Luthers Lehre vom Beruf ist e. Hauptstück der eth. Erkß. überhaupt, welche man ihm verdankt. Der Wille Gottes, welcher die Norm des sittl. Verhaltens bildet, gewinnt für den Einzelnen konkrete Gestalt in s. Beruf, d. i. in der v. Gott ihm geschichtl. angewiesenen Weltstellung u. den entsprechenden Aufgaben. Negativ und positiv wendet L. die Betonung des Berufs: nichts was berufswidrig ist, ist sittl. berechtigt, u. alles was berufsgemäß ist, ist dem Willen Gottes entsprechend u. somit heilig. Es war e. That v. der weitgreifendsten u. segensreichsten Bedeutung, u. im Grunde die Eröffnung der neuen Zeit überh., daß Luther den irdischen Beruf in s. Würde wieder einsetzte gegenüber der Verachtung, in welche er durch die röm. Lehre v. den Räthen u. heil. Ständen gerathen war, u. daß er dadurch die sittl. Gedanken des christl. Volks wieder zurechtstellte, welche durch die Ethik des Mönchth. gründlich verwirrt u. verkehrt worden waren, u. so denn wieder e. gutes Gewissen zu den irdischen Berufsarbeiten machte. Er wird nicht müde, die L. v. Beruf zu predigen: ohne Beruf ist Niemand. „So möchtest du sprechen: wie aber, wenn ich nicht berufen bin? Antwort: Wie ists möglich, daß du nicht berufen seist. Du wirst ja in einem Stande sein, du bist ja ein ehelich Mann oder Weib oder Kind oder Tochter oder Knecht oder Magd" u. s. w. „Siehe,

Digitized by Google

wie nun Niemand ohne Befehl u. Beruf ist, so ist auch Niemand ohne Werke, so er recht thun will" (10, 234. 235). In diesem Beruf hat ein Jeder den Willen Gottes für ihn zu sehen. Alles dagegen, was ohne Gottes Willen ist, ist willkürlich u. damit sittl. nicht richtig. So ist es beides Sünde, sowohl s. Beruf zu versäumen, als auch sich eigene Werke zu erfinden, mit denen man Gott dienen will, da Gott den Dienst in den Werken des Berufs verlangt, welche dann durch den Glauben geheiligt werden sollen. Man soll sich also „vor eigener Andacht hüten", „wie viele thun u. mancherlei vornehmen ohne Gottes Wort aus eigener Andacht", „er wisse denn gewiß, daß Gott ihm solches geheißen hat entweder durch sein Wort, oder durch Menschen, die an Gottes Statt über uns Macht haben. Denn wer ohne solchen Beruf etwas vornimmt, wie Mönche und Nonnen in die Klöster gelaufen sind, der thut nicht allein Gott keinen Dienst, sondern thut wider den Gehorsam Gottes" (2, 132. 137. 139). Wir sollen erkennen, „daß unser äußerlich Leben, Stand u. Wesen in Gottes Wort gefaßt u. durch das Wort geheiligt, ein rechter Gottesdienst sei, da Gott e. Wohlgefallen an habe. Daß es nicht vonnöthen ist, wer Gott will dienen, daß er des äußerl. Lebens halben etwas sonderliches anfahe, wie die Mönche gethan haben. Er bleibe bei s. Beruf, thue was s. Oberkeit, s. Amt u. Stand erfordert u. haben will. Das heißt Gott recht gedient" (4, 300). „So lernet nun, was ein heilig geistlich Leben sei, nämlich nicht im Kloster leben, sondern wenn du glaubest an Jesum Christum und thust die Werke deines Berufs im Glauben u. nach Gottes Wort" (4, 343). „Also wer in unseres Herrn Gottes Befehl einhergehet, der gehet in unseres Herrn Gottes eigenem Schmuck her" (5, 87). „Wenn e. arme Dienstmagd das Haus kehret u. thut solches im Glauben an Chr., so thut sie e. besseres Werk u. größeren Gottesdienst denn Antonius in der Wüste gethan hat" (5, 162). „Denn es geschieht, daß vor Gott ein Ackersmann besser thut mit s. Pflügen, denn e. Nonne mit ihrer Keuschheit" (7, 101). „O das ist so e. nöthige heilsame Lehre" (10, 233). „Sollt nun nicht e. Herz springen u. von Freuden zerfließen, wenn es zur Arbeit ging u. thäte, was ihm befohlen wäre, daß es könnte sagen: siehe, das ist besser denn aller Karthäuser Heiligk., ob sie sich gleich zu Tode fasten und ohn Unterlaß auf den Knien beten. Denn hie hast du einen gewissen Text u. göttlich Zeugniß, daß er dieß geheißen hat; aber von jenem kein Wort befohlen. Aber das ist der Jammer u. e. leidige Blindheit der Welt, daß solches Niemand glaubt; so hat uns der Teufel bezaubert mit falscher Heiligk. u. Schein eigener Werke" (21, 55. 60. 89 f. u. s. w.). Eine besondere Anwendung davon hat Luther bekanntlich auf den Stand der Obrigk. u. speziell auch in s. Schr. „Ob Kriegsleute auch in e. seligen Staude sein können" 1526 auf diesen von d. alten Kirche herab am meisten beanstandeten Stand gemacht. — So denn auch die Bekenntnisse. Aug. XVI: quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei. XX p. 16: quae opera in qualibet vocatione Deo placeant. XXI p. 19: bona

Digitized by Google

opera juxta vocationem. XXVI: de discrimine ciborum. p. 29: hae traditiones obscuraverunt praecepta Dei, quia traditiones longe praeferebantur praeceptis Dei. — Hae observationes erant in possessione honestissimi tituli, quod essent vita spiritualis et vita perfecta. Interim mandata Dei juxta vocationem nullam laudem habebant etc. p. 31: so soll auch die Askese nur dazu dienen, den Leib geschickt zu machen ad faciendum officium juxta vocationem suam. XXVII p. 36 zur christl. Vollkh. nach innen das rechte Verhß. zu Gott, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. Apol. XV de traditionibus humanis in ecclesia p. 210. Durch jene Menschenwerke obscurantur praecepta Dei; haec opera arrogant sibi titulum perfectae et spiritualis vitae et longe praeferuntur operibus praeceptorum Dei, ut operibus suae cuiusque vocationis etc. XXVII de votis monasticis p. 282: zur christl. Vollkh. gehört cura obediendi vocationi, p. 285: omnes enim homines in quacunque vocatione perfectionem expetere debent u. s. w. — Das ist auch im Kl. Katechismus der Sinn der Haustafel. Und endlich kommt die F. C. im (XII.) Artikel de aliis haeresibus darauf zurück im Gegensatz zur anabaptist. Verkennung des Berufs u. der irdischen Berufswerke des Christen. — Von da aus gestaltet sich dann auch das luth. Ideal des sittl. Lebens als Beweisung des christl. Glaubes in weltfreudiger Erfüllung des bes. irdischen Berufs. Während bei Kalvin der theokrat. Gesichtspunkt die volle Würdigung des irdischen Berufs beeinträchtigt, zeigt sich in der luth. Ethik, wie jener Fortschritt der sittl. Erkß. sich in der Stellung zu den verschiedenen Fragen des irdischen Lebens im Sinn der Freudigkeit eines guten Gewissens geltend macht (vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 98 f. 234 f. 238). Dagegen war es e. Beeinträchtigung der reformator. Erkß. v. Seiten des Pietism., daß er den irdischen Beruf geg. die direkt relig. Bethätigung zurückstellte (a. a. O. 291), wie auch Zinzendorf hierin in der Schranke des Pietism., die er sonst mehrfach überschritt, stehen blieb, daß er die sittl. Bedeutung der Berufsarbeit für die Erprobung u. Förderung des innern Menschen verkannte u. ihm an ihre Stelle die Arbeit im Dienst des religiösen sittl. Gemsch.lebens trat (a. a. O. 320). Doch hat andrers. der Pietism. durch s. Interesse für die Mission u. dgl. die orthodoxe Enge des Begriffs des Berufs in s. Beschränkung auf die bekannten drei Stände erweitert durch die Geltendmachung der freien Liebesarbeit (a. a. O. 322). Mit dieser Erweiterung hat das erneuerte Lutherth. z. B. in Harleß (§ 43) u. s. w. im Gegensatz zum falschen Pietism. die reformat. Betonung des mannigf. irdischen Berufs mit ihrer Anerkennung der Welt der Schöpfung wieder erneuert u. auch Ritschl mit Nachdruck gefordert, „daß man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem besondern sittl. Beruf ausübt, u. daß man seine Gotteskindschaft u. Herrschaft über die Welt in den besonderen Lebensbedingungen bewährt, in die man hineingestellt wird" (a. a. O. 660), während auch die bessere Ethik der röm. Kirche (z. B. Linsemann) bei allem Bestreben den Er-

Digitized by Google

forderniſſen des bürgerlich-ſozialen Lebens gerecht zu werden durch ihren Abſchluß geg. den reformat. Erkß.fortſchritt u. durch die unvermeidl. falſche Hochſtellung der evang. Räthe als der chriſtl. Vollkh. an der richtigen Würdigung des irdiſchen Berufs verhindert wird.

§ 46. Die ſittliche Vollkommenheit.

Hartung, Der Begriff der τελειότης im N. Teſt. in Luthardts Jubiläumsſchrift. Lpz. 1881, S. 41—67. Ritſchl, Die chriſtliche Vollkommenheit. Vortrag 1874. H. Wendt, Die chriſtl. Lehre v. d. menſchl. Vollkommenheit unterſ. Gött. 1881. Luthardt, Das ſittliche Ideal u. ſeine Geſchichte. In: Zur Ethik S. 28 ff. 1886. Die Streitigkeiten über den ſogen. Perfektismus (zw. den Pietiſten u. Orthodoxen) bei Walch, Einl. in die Religs.ſtreitigkeiten innerh. der luth. Kirche II, 400—427.

Die ſittliche Vollkommenheit des Chriſten beſteht gemäß ſeiner Doppelſtellung zu Gott und zur Welt im innern Glaubensverhalten gegen Gott und in der äußeren Glaubensbethätigung in der Liebe nach Maßgabe des beſonderen Berufs in der Welt, womit die römiſche Lehre von der doppelten Sittlichkeit und der höheren Heiligkeit der ſogenannten evangeliſchen Räthe als des eigentlichen Standes der Vollkommenheit abgewieſen iſt. Jene Vollkommenheit bildet die auf Erden wegen der ſündigen Natur nie völlig gelöſte, aber immer mehr zu löſende Aufgabe des Chriſten, ſo daß es wirkliche Heiligkeit im Sinn völlig gelöſter Aufgabe hier nicht gibt.

1. Die alte Welt. Da der ariſtot. Ethik nur e. form. u. relat. Begriff v. Sittlichk. eignet, ſo kennt ſie auch ein τέλειον nur im formalen u. relat. Sinn: als die der eigenthüml. Art u. Aufgabe entſprechende Beſchaffenh., der Dinge wie der Menſchen: ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπωσιν. Darnach bemißt ſich die Sittlichk. des vernünftigen Menſchen als eines ζῶον πολιτικόν in ſ. ſtaatsbürgerl. Verhalten, welches den Inhalt der Ethik u. ihrer Tugenden bildet. Ihr gegenüber aber nehmen die dianoët. Tugenden u. das ihnen entſprechende Leben der philoſ. Betrachtung eine höhere Stufe ein. Dieſe Unterſcheidung einer gewöhnl. u. einer höheren Sittlichk. wiederholt ſich noch charakteriſtiſcher in der Moral der Stoa, in welcher ſich die Vernunft zur allgem. Weltvernunft, d. h. zum Naturgeſetz der Nothwendigk. erweitert, wodurch eine abſol. Norm der Sittlichk. erſtrebt wird, ſo daß die Vollkh. alſo beſteht im ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Nach der geringeren oder größeren, d. h. der nur äußern oder innern Uebereinſtimmung mit dieſer Norm unterſcheiden ſich die Handlungen u. Pflichten in unvollkommene u. vollkommene, oder das καθῆκον u. das κατόρθωμα, in die officia media, communia der gewöhnl. Sittlichk. u. die Sittlichk. des rectum, perfectum, absolutum des Weiſen, d. i. des ſittl. Ideals (cf. Cic. De off. I, 3, 8. III, 3, 14), welcher alſo die geiſtige u. ſittl. Ariſtokratie unter den Menſchen bildet u,

Digitized by Google

tempore tantum a Deo differt (Sen. De provid. I), aber freilich in Wirklichk. nicht nachzuweisen ist (Cic. Tusc. II, 21) — e. Unterscheidung, welche dann in die Kirche überging u. bes. v. Ambros. (vgl. z. B. De off. I, 11, 36 ff.) herübergenommen u. auf den Stufenunterschied der mandata u. der consilia evglca übertragen wurde, in deren Beobachtung die röm. Kirche den status perfectionis setzte. — Die spätere Moral der neuplat. Theosophie aber erhob die platon. Gottähnlichk. u. die stoische Gottgleichh. zur Gotteinh., sieht also die Vollkh. in der auf dem Weg der Askese u. der Kontemplation zu erreichenden ekstat. Erhebung zur Gottheit — eine höchste Stufe unmittelbarer Anschauung der Gotth., welche aber nur selten den besten, göttlichen u. glückseligen Menschen zu Theil wird (Plotin Ennead. VI, 9, 10 u. 11). Diese Gedanken erneuerten sich in der Kirche in der Form der myst. Ekstase. — Wenn das Gemeinsame der antiken Vollkh.idee das immer bewußtere Streben nach Gottwerdung ist, so bewegt sich der bibl. Begriff der Vollkh. dagegen in der Sphäre der Gottesgemsch. u. der entsprechenden Bethätigung der menschl. Gemsch.

2. Die Schrift. Im **A. T.** theils שָׁלֵם integer, im Sinn von: im Einklang mit sich, somit im richtigen Stand, לֵבָב שָׁלֵם LXX *καρδία τελεία*, in Verbindung mit עִם־יְ: das Herz im richtigen Stand in s. Verhß. zu Jahve 1 Kön. 8, 61. 11, 4. 15, 3. 14 oder ohne diesen Zusatz 1 Chron. 28, 9. 2 Chron. 15, 17. 16, 9. 2 Kön. 20, 3; theils תָּמִים in sich abgeschlossen, integer, vollkommen, im sittl. Sinn, so daß also nichts zu vermissen u. zu tadeln ist, unsträflich, *τέλειος* im Sinn von *ἄμωμος* in Verbindung mit *δίκαιος* rechtbeschaffen, Gen. 6, 9 *Νῶε ἄνθρωπος δίκαιος τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ*. 17, 1 הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים Luther: wandle vor mir u. sei fromm LXX *γίνου ἄμεμπτος*, Ausdruck der unsträflichen Gesinnung. Ps. 119, 1 תְּמִימֵי־דָרֶךְ die unsträflichen Wandels sind. תָּמִים עִם־אֵל unsträflich gegen Gott, ungetheilt auf ihn gerichtet, Deut. 18, 13. Ps. 18, 24, u. so denn auch unsträflich im Wandel unter den Menschen Ps. 15, 2 הוֹלֵךְ תָּמִים. — In der Zeit der Nomokratie des pharis. Nomism. wird die Vollkh. in das genaue Studium u. die pünktliche Durchführung des Gesetzes im tägl. Leben gesetzt, was aber nur einer Auswahl möglich ist, deren Verdienst dann den Andern zu Gute kommt; während der philos. naturhafte, nicht heilsgeschichtl. Universalism. entsprechend der Fassung Gottes u. seiner Vollkh. als des schlechthinigen Seins die Sittlichk. in Geistigk. u. somit das sittl. Ideal in die relig. Uebung einer asket. Naturverneinung setzt: so daß sich auf diesem wie auf jenem Weg e. Berührung mit dem Ergebniß der Antike einstellt.

Im **N. T.** *τέλειος*, vom Ziel (*τέλος*) aus bestimmt, sei es dem erstrebten Ziel, Phil. 3, 12 ff.: ich strecke mich u. s. w. im Gefühl der Unvollkh., oder dem erreichten Ziel, Vollkh. des Wachsthums, nach dem *μέτρον ἡλικίας*, adultus, auch in der Erkß. 1 Kor. 2, 6 f. (Weish. der Vollkommenen) 14, 20, *ἀνὴρ τέλειος* Eph. 4, 13. Hebr. 5, 14 u. ö., oder des Grads, also in diesem Sinn vollk.: *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* Jak. 1, 25,

Digitized by Google

oder der Güte δώρημα τέλειον (neben δόσις ἀγαθή) Jak. 1, 17, oder der sittl. Stufe Jak. 1, 4 ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. 3, 2 τέλειος ἀνήρ. Matth. 5, 48 ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ꝛc. 19, 21 εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησον u. s. w. Röm. 12, 2 τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ — τέλειον. Kol. 1, 28 ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. 4, 12 ἵνα σταθῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ. In diesem Sinn der sittl. Vollkh. auch das Subst. Kol. 3, 14 ἀγάπη ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος, d. h. die Liebe ist das einigende Band — nicht der verschiedenen christl. Tugenden, als ob diese vor ihr wären u. nur von ihr wie von einem Gürtel zu e. Ganzen zus.gefaßt würden, da sie doch die Liebe erst zur Voraussetzung haben, sondern das einigende Band der Christen, als welches die ἀγ. selbst die τελειότης, d. h. die sittl. Vollkh. ist (vgl. Hofm., N. T. IV, 2 S. 127 und Hartung a. a. O. S. 54). Die sittl. Vollkh. nun besteht nach Matth. 5, 48 in der Gottähnlichk., u. zwar ist vorher nicht bloß v. Feindesliebe die Rede, welche nach der röm. Lehre eines der — zwölf — consilia evangelica ist, welche die höhere Vollkh. ausmachen, sondern von der Erfüllung des fordernden Willens Gottes überhaupt, dessen wesentl. Inhalt die selbstlose Liebe in der Mannigfaltigk. ihrer Erweisungen entsprechend der Mannigfaltigk. der jeweiligen konkreten Verhsse. ist; welche aber hinwiederum den Glauben zur Voraussetzung hat, durch den man ein Jünger Jesu u. somit e. Zugehöriger Gottes wird. Die Vollkh. des Christen besteht also in der Glaubenszugehörigk. zu Gott in Chr. auf der einen, in ihrer selbstlosen Liebeserweisung auf der andern Seite — in jener nicht ohne diese, u. in dieser als Erweisung von jener; also nicht ein Untergehen in Gott im Gefühl ohne den Dienst der Liebe, u. nicht in einer Summe von Leistungen u. dgl., welche nicht Vollzug der Gemsch. mit Gott in Chr. u. Erfüllung des Willens Gottes, sondern etwa eigen erwählt wären. Demnach gilt die Forderung der Vollkh. allen Christen u. nicht bloß einer aristokr. Auswahl solcher, die ein Uebriges thun wollten. Matth. 5, 48 ist zu allen Jüngern Jesu gesagt, u. auch das Ansinnen an den reichen Jüngling Matth. 19, 21 ist nur als Probe der selbstlosen Zugehörigk. zu Gott in Chr. gemeint, wie sie jeder leisten soll, wenn sie von ihm gefordert wird. So ist es auch dem Apostel Kol. 1, 28 das Ziel seiner ermahnenden u. belehrenden Thätigk., daß „jedermann zu christl., nämlich in Chr. begründeter u. hienach beschaffener Vollkh. gelange“ (Hofm. a. a. O. S. 46. Vgl. auch Kol. 4, 12). Nach beiden Seiten hin aber, der Gottesgemsch. wie dem Liebesleben der Heiligung, weiß der Ap. sich noch auf dem Weg, dem Ziel der Vollendung erst entgegen, Phil. 3, 12: οὐχ ὅτι ꝛc. Er ist τέλειος als Christ, aber soll es immer mehr werden. Daß der Christ ein Mensch der Gottesgemsch. ist, nimmt seinem Streben nach Vollkh. diejenige Unruhe oder Aeußerlichk. des gehäuften Thuns oder Leidens, welche da unvermeidlich ist, wo nicht die Gewißh. zu Grunde liegt, daß man schon ist, was man werden soll, u. nur eben immer mehr

Digitized by Google

u. völliger werden soll, was man ist. — Der Jak.br. geht aus v. d. Vollkh. Gottes, welcher der schlechthin Selbstgleiche ist (1, 17), also auch in s. Thun u. Willen des Gesetzes, daher auch das Thun der Menschen, welches dem Willen Gottes in Freiheit — also dem Gesetz der Freiheit (1, 25. 2, 12) — entspricht, ein ἔργον τέλειον, u. ein solcher ein ἀνὴρ τέλειος (3, 2). Diese thatsächl. Konformität des Verhaltens (ἔργα) mit dem Willen Gottes muß zur theoret. Erkß. der Wahrheit (πίστις) hinzukommen, um dieser erst die rechte Völligk. zu verleihen: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη 2, 22. Das ist der אִישׁ תָּמִים, die Verwirklichung des israelit. Ideals. Der Hebr.br. aber redet v. d. τελείωσις in histor. Betrachtung: die altest. Bundesordnung hat in der neuest. ihr τέλος u. Christus ist durch s. Hingang zu Gott τετελειωμένος (2, 10. 7, 28); damit im Prinzip auch die Seinen (τετελείωκεν 10, 16): in Chr. ist unser Gottesverhß. ein völliges. Aber diese Gegenwart hat doch auch ein Ziel: die Seligen bei Gott (12, 23 πνεύματα δικαίων τετελειωμένων) u. wir einst (11, 40); auf dem Weg der Heiligung (12, 14). — Es gilt also vom Christen beides: er ist vollk., u. er ist es noch nicht, sondern soll es erst noch werden. Sofern wir Gottes sind in Chr., ist das τέλος Wirklichkeit, sofern wir aber in der Welt sind, sind wir auf dem Weg zum Ziel. Vollkh. heißt also nicht thatsächl. Sündlosigkeit oder ähnl., sondern die Konformität mit unsrer Bestimmung (τέλος) in unsrem Verhß. zu Gott u. zur Welt, welche Konformität sowohl eine seiende wie eine werdende ist.

3. Die Kirche u. ihre Irrthümer. 1. Die zwei Stufen der Sittlichk. in der Unterscheidung der praecepta u. cons. evglca. Vgl. Lthrdt., Zur Ethik 1888 S. 52 ff.: „Ueber die antik heidn. Wurzeln des röm.-kath. Vollkh.ideals" in Verbindung mit der L. v. d. vita contemplativa u. dem mönch. Ideal. — Der Grundirrthum beruht in der (pharis.) Vorordnung des Verhaltens vor dem Verhß. zu Gott, so daß dieses nach dem Maßstab des Gewöhnl. u. des Außergewöhnl. gewürdigt wird. Mit scheinb. Berufung auf Matth. 19, 12 über die Selbstverschneidung kombinirt mit 1 Kor. 7 u. auf Matth. 19, 21 „vade vende" (richtig evang. verstanden Klem. Alex. τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος); sowie auf Matth. 5, 48 u. ähnl. ob. Luk. 17, 10 v. „unnützen Knecht", wogeg. die Heroen im Dienst der göttl. Sache diesen Unterschied zu bestätigen schienen, wie auch die Auffassung des Evgl.s als einer zu erfüllenden Leistung dahin führen mußte. Schon die Didache: c. 6 εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου (Matth. 11, 29. 1 Klem. 16, 17 ὁ ζυγὸς τῆς χάριτος), τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει. Klem. v. Rom u. Ignat. wissen noch nichts v. Unterscheid. der praec. u. cons. evglca. (z. B. geg. Simar, Lehrb. d. kath. Moraltheol. 1867 S. 31). Die Voraussetzung ist, daß der Christ das Gesetz vollk. erfüllen kann (noch im bibl. Sinn in Past. Herm. mand. 12: wenn man den Herrn im Herzen trägt, wird man „sehen, daß nichts leichter, sanfter, süßer u. heiliger ist, als die Beobachtung seiner Gebote", u. ähnl. Justin Dial. c. 10 ff. p. 227 ff. gegen den jüd. Einwurf, die Gebote des

Digitized by Google

Evgl.s seien zwar groß u. bewundernswürdig, könnten aber von Niemandem gehalten werden: das Evgl. gibt auch die Kraft, indem es durch Glaube u. Buße die Herzen reinigt). Aber die Identifizirung des Willens Gottes mit e. Summe von Forderungen mußte ein Plus v. Leistung als möglich erscheinen lassen. So schon im Past. Herm. (Th. Zahn a. a. O. S. 177 ff.). Einers. die Christen haben höchsten Rang (Sim. 9, 29. 31), andrers. Simil. V, 3: Si autem praeter ea quae mandavit dominus aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi acquires, et honoratior apud Dominum eris quam eras futurus. So erwirbt höhere Ehre bei Gott Fasten (Sim. 5, 1 ff.), Märtyrerthum 3 vis. Sim. 8, 2. 3, (tilgt alle Sünden Sim. 9, 28), die Enthaltung von d. zweiten Ehe (Mand. 4, 4) u. genießt die Wohlthätigk. die Früchte der Gebete der Armen Sim. 2). Daß für den asket. gerichteten Orig. c. Cels. I, 7, 1 Ehelosigk. aus Liebe zu einer *ὑπερβάλλουσα καθαρότης καὶ διὰ τὸ καθαρώτερον θρησκεύειν τὸ θεῖον* u. s. w. höher steht, als die Stufe des vom Gesetz Verstatteten, ist selbstverständlich. Aber in Matth. 19, 21 findet er noch so wenig wie Klem. Alex. die höhere Vollkh. der Armuth. Die höhere Vollkh. liege vielleicht in der Unterstützung durch die Gebete der Armen (Comm. in Matth. p. 672 sqq.). Wohl aber gründet er jene Unterscheidung zwischen ea quae praecepta sunt u. dem, was dens. hinzugefügt wird et supra debitum fiat auf Luk. 17, 10 (in Ep. ad Rom. III. De la Rue IV p. 507). So (Euseb. Demonstr. I, 8) zwei verschiedene *βίων τρόποι*, also die Vollkh. = Entsinnlichg., Vergeistigg., Vergöttlichg.; neuplat. Die abendl. K. dageg. ist mehr stoisch. Hier ist bes. Ambros. einflußreich. Seine Schr. De offic. ministrorum will überh. die christl. Moral als das höhere Gegenbild der stoischen erweisen. So entsprechen den höheren Pflichten der Stoa die evang. Rathschläge I, 11, 36—39: Officium autem omne aut medium aut perfectum est, quod acque scripturarum autoritate probare possumus. Habemus etenim in evangelio dixisse Dominum: si vis ad vitam aeternam venire, serva mandata etc. Haec sunt media officia quibus aliquid deest. Denique dicit illi adolescens: omnia haec custodivi etc. Ait illi Jesus: Si vis perfectus esse, vade vende etc. Et supra habes scriptum, ubi diligendos inimicos et orandum dicit pro calumniatoribus etc. Hoc nos facere debemus, si volumus perfecti esse sicut pater noster qui in coelis est etc. Hoc est igitur perfectum officium quod *κατόρθωμα* dixerunt graeci, quo corriguntur omnia quae aliquos poterunt lapsus habere. Außerdem III, 2, 10. Vgl. hiemit über jene stoische Unterscheidung Cic. de off. I, 3, 8. III, 3, 14. 4, 17—10, 45. So ist auch nach Augustin Enchir. de fide 19 die Feindesliebe perfectorum filiorum Dei; die andern, welche noch nicht so weit sind, mögen nach der 5. Bitte des V. U. vergeben, wenn sie darum gebeten werden. Vgl. Uhrdt., Gesch. d. chr. Eth. I a. a. O.

So ging diese Unterscheidung in das M.-A. über. Selbst b. Anselm wie b. Alb. Magn. u. Thomas Aqu. Er identifizirt die cons. evg. mit der lex evglca. II, 1 qu. 106 a. 1, denn das ist das eigentlich Neue, was

Digitized by Google

Chr. zu dem altteſt. Geſetz hinzugefügt hat; wenn auch Thom. zw. den cons. evgl. als instrumenta der Vollkh. (II, 1 qu. 108 a. 4) u. der Vollkh. ſelbſt (II, 2 qu. 184 a. 3) u. wieder zw. dieſer u. dem äußeren Stand der Vollkh. (dem Stand der Religioſen) unterſcheidet, ſof. man dieſem angehören kann, ohne jene zu beſitzen.

In dem Verhß. der cons. ev. zu den praecepta wiederholt ſich nur die Aeußerlichk. des Verhältniſſes der höheren gratia zur natura in der röm. Lehre überhaupt. Wie zu dieſer an ſich fertigen die gratia supernaturalis als ein donum superadd. hinzutritt, ſo iſt die natura eine facultas naturalis ad bene agendum — ja nach Gabr. Biel auch ad diligendum Deum super omnia —, zu welcher dann die gratia hinzutritt als auxilium donaque nobis sufferta ad ea officia quibus ineundis et perficiendis natura non sufficit (Dominikus Soto De nat. et grat. I, 2). Dem entſpricht der Unterſchied des irdiſchen u. des himml. Lebens. Der Menſch nun iſt ſo zwiſchen beide hineingeſtellt, daß, je mehr er ſich dem einen zuwendet, er ſich um ſo mehr vom andern abwendet. Thom. Aqu. XXI p. 496b: est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit, ita ut quando plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero et e converso. Sicherer iſt es daher, wenn man nicht bloß auch, ſondern nur nach dem ewigen Leben trachtet, Thom. Aqu. a. a. O. sed expeditius perveniet (sc. zur ewigen Seligk.) totaliter bona huius mundi abdicando et ideo de hoc dantur consilia evglca. Das iſt die höhere Vollkh. des Sittengeſetzes Jeſu. Das iſt nun aber nicht für alle durchführbar; denn dadurch würde das ganze Leben in der Welt ſtille geſtellt werden. Alſo iſt die Vollkh., demnach das eigentl. Chriſtenth., nur für e. kleineren Theil von Auserwählten, nach Art des antiken Ariſtokratism. Der Fehler liegt in der dinglichen, werkmäßigen Faſſung des Chriſttths., welche den Begriff des Sittl. veräußerlicht und erniedrigt zur quantitativen Beurtheilung. Wenn dieß ſchon bei Thom. Aqu. der Fall iſt, ſo noch mehr bei den Späteren. Vgl. Lämmer, Die vortrident. kath. Theol. des Ref.zeitalters (1888) S. 171 ff. Man zählte damals 12 Räthe: Armuth, Gehorſam, Keuſchheit (dieſe drei Räthe gehen ſpeziell die Ordensleute an, im Gegenſatz zu den drei Stücken des Weltlebens 1 Joh. 2, 16), Feindesliebe, Ertragen des Uebels, überflüſſige Almoſen, Enthaltung vom Schwören („nämlich ohne Noth"), Aergerniß, d. i. Anlaß zu Sünden meiden, alles Werk wohl beginnen u. vollenden zu Gottes Ehre, Uebereinſtimmung des Thuns mit der Lehre, um nicht ein Heuchler zu ſein, Meiden unnöthiger Sorgen, brüderliche Zurechtweiſung — alles, wie man ſieht, wirkliche Chriſtenpflichten u. nicht bloß freigeſtellte Rathſchläge. Ueber den Werth derſelben Cochläus (Lämmer S. 175): amplius quid merentur, quia in statu perfectionis sunt, quam ii qui vulgare vitae genus sequuntur. So in der röm. Kirche bis heute u. mit innerer Nothwendigkeit.[1]

1) Vgl. z. B. die Hiſtor.-polit. Blätter 1856, Juli, S. 25: „Nur in e. Kirche als An-

Digitized by Google

2. Das kontemplat. Leben. Ihre Verwirklichung findet dort die christl. Vollkh. in der vita contemplativa im Unterschied von der vita activa. Wie in Israel das Studium des Gesetzes das Höchste wie in der alten Welt die Philosophie die höhere Lebensweise gegenüber der bürgerl. ist u. in der neuplaton. Philosophie die Kontemplation zur Nähe der Gottheit führt, so pflanzt sich diese Erhebung des Intellektuellen über das Ethische auch in der Kirche fort. So in der Hochstellung des Gnostikers bei Klem. Al. Der Gnostiker ist ihm der Idealchrist, u. die Gnosis, also die Erkß. Gottes, das höchste Gut (Strom. VII, 10 p. 864: *ἔστιν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου, διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη* etc.). Vgl. bes. die Schilderungen des gnost. Seins u. Lebens im 7. Buch der Stromata.[1] Hier ist der Einfluß der antiken Hochstellung der Erkß. unverkennbar, u. zwar auf dem Weg zur neuplaton. Lehre von der Einigung des menschl. Geistes mit der Welt des Göttl. durch die anschauende Erkß. u. andauernde Betrachtung, durch welche der Mensch vergottet wird. Daher die Hochstellung der vita contempl. gegenüber der vita act. (So auch die angebl. philon. Schr. *περὶ βίου θεωρητικοῦ* de vita contemplativa.) Aus der späteren Zeit z. B. Isidor. Hisp. appendix XIV (Migne T. 3 p. 1243 ff.): duae sunt vitae etc.; die activa pertinet ad dilectionem proximi, die contempl. vero ad dilectionem Dei. Diese ganze Theorie ruht auf der Verkennung des göttl. Berufs.

3. Das Mönchthum ist der geschichtl. Ausdruck für dieses Ideal der christl. Vollkh. geworden.[2] Asket. Eremitenleben u. entsprechende gesellschaftl. Vereinigungen begegnen uns sowohl in Israel als insbes. auf heidn. Boden bereits frühzeitig, th. als Reaktion gegen die Verderbtheit u. Versuchlichkeit der öffentl. Zustände, th. als vermeintl. Rückkehr zur Natur. Wenn auch die Rechabiten (Jerem. 35. So Ewald, Gesch. des Volkes Israel III, 543) zweifelhaft sind, so erscheinen doch die Essener bei Josephus (bell. jud. II, 8, 2) als e. solche Vereinigung u. ist uns von einzelnen Einsiedlern berichtet. Elias u. Johannes d. T. (Hieron.: princeps

---

stalt ist die Lehre von den evgl. Räthen möglich; sie ist hier sogar selbstverständlich; denn — nicht alle sind die Ersten, nicht alle sind die Letzten. In einer Kirche als Gemeinde dagegen müssen dieselben Anforderungen für alle gleich sein". S. 26: „Wie man die Vollkh. Niemandem zur Pflicht machen kann (vgl. dagegen: ihr sollt heilig sein, ihr sollt vollkommen sein), so war der Kirche auch die Virginität immer nur ein evgl. Rath". S. 27: „Der ideale evgl. Maßstab enthält auch Stücke, die nicht strikte Forderung oder conditio sine qua non des Christseins sind". Denn auch die hergebrachte Moral „könne sich den Gelüsten der Menschen gegenüber nicht behaupten, wenn nicht dann und wann die höchste absol. Forderung der Weltentsagung zum Bewußtsein gebracht werde". „Ohne die evgl. Räthe keine christl Moral!"

1) Vgl Winter, Die Ethik des Klem. Al. S. 111 ff.

2) Zur Geschichte u. Beurtheilung des Mönchthums vgl. Möhler, Schriften II, 165. Böckler, Krit. Gesch. der Askese 1863 S. 393 ff. Weingarten, Der Ursprung des Mönchth. im nachkonstant. Zeitalter 1877. Derſ., P. R.-E.² X, 758-792. Ad. Harnack, Das Mönchth., s. Ideale u. s. Gesch. 3. Aufl. Gieß. 1895. Theod. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons II. 1883 S. 183 ff.

Digitized by Google

anachoretarum) galten als Vorbilder. Beſ. ſcheint Aegypten fruchtbar an ſolchen Erſcheinungen geweſen zu ſein, u. ſo hat das chriſtl. Eremiten- u. Mönchth. in Aegypten ſeine früheſte u. bedeutende Ausbildung erfahren; zuerſt innerh. der Welt, ſpäter in äußerer Zurückgezogenheit. Die Verfolgungszeiten unter Decius u. Dioklet. ſollen nach Hieron. der erſte Anlaß dazu geweſen ſein, die Verweltlichung der Kirche war in ſpäterer Zeit ein mächtiges Motiv. Damit verbanden ſich innere Motive: die Worte des Herrn vom Verzicht auf äußeren Beſitz u. dgl. glaubte man äußerlich erfüllen u. ſo das chriſtl. Ideal verwirklichen zu ſollen. Vgl. Euſeb. Pſſ.-komm. zu Pſ. 67 (68), 7: *τὸ γοῦν πρῶτον τάγμα τῶν ἐν Χριστῷ προκοπτόντων τὸ τῶν μονάχων.* Athan. vita Antonii von grundlegender Bedeutung. Baſil. ein Beförderer u. Reformator, Chryſoſt. ein energiſcher Vertreter beſſ.: de compar. regis et monachi I, 116 ff. Adversus oppugnatores vitae monast. I, 91. Im Abdl. vor allem Hieron. (Epp. ad Heliodor. de laude vitae solitariae; ad Pammachum de monachi proposito; ad Lucinum de vitae sanctae instituto; ad Julianum de seculi contemtu; ad Rusticum de institutione monachi; ad Exuperantium de seculo relinquendo; vita Pauli et Hilarionis; adversus Jovinianum); ſpäter Caſſian. u. reformirend Benedikt. v. Nurſia u. ſ. w. Das antike, ſpeziell ſtoiſche Ideal des Philoſophen oder Weiſen ſah man hier verwirklicht. Zwar einzelne Oppoſition (vgl. Chryſoſt. adv. oppugnatores ꝛc., im Abdl. Jovinian) oder die bürgerl. Geſetze gegen Mißbrauch (Valens gab 365 e. Geſetz gegen die, welche ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur) oder einzelne Ausbrüche mönchiſchen Fanatismus: ſo erſchien doch das Mönchth. als das chriſtl. Ideal. Baſilius: engelgleiche Würde, die Mönche ſind vollkommene Männer, die Andern Knaben Ep. 23. 172. 207. 295. Serm. ascet. T. II, 320. Das Bild eines wahren Mönchs Ep. 2. Ep. 42: es iſt e. Nachahmung der Engel im täglichen Leben. Chryſoſt.: Das Mönchsleben iſt die höchſte Philoſophie, *τῶν φιλοσοφούντων ὁ βίος καὶ τῶν τὴν μονήρη δίαιταν ἠρημένων*, de compar. etc. T. I, 116 sq. Wie der ſtoiſche Weiſe als König galt, ſo hier der Mönch; für einen König iſt der Tod ſchrecklich, für einen Philoſophen (d. h. Mönch) nicht beſchwerlich c. 120. Adv. oppugnatores etc. T. I, 91. Homil. in ep. ad Cor. T. X, 48: Die Philoſophie der Mönche ſtrahle mehr als die Sonne. Sozomenos hist. eccl. 1, 12. Die asket. Lebensweiſe iſt *ὁ τῶν ἀγγέλων βίος, ἀγγελικὴ διαγωγή.* Iſidor v. Pelus.: Der Mönch iſt der prakt. Philoſoph, das Mönchthum die neue Philoſophie des Evgl. Nilus gab ſeinen Mönchen Epiktets wenig korrigirtes Enchiridion als Anweiſung in die Hand. Jeſus war der erſte wahre Philoſoph, dann die App. u. ſ. w. Das Ideal iſt die kyniſche Bedürfnißloſigkeit u. die ſtoiſche Apathie u. ſ. w. Während das griech. Mönchth. dieſen Charakter bewahrte, eine Anticipation der zukünftigen Engelgleichh. u. Gemſch. der göttl. Natur ſein zu wollen, hat das abendl. e. Geſch. durchgemacht, in welcher es Thätigkeit mit Beſchaulichkeit

Digitized by Google

verband, u. die Welt der Hierarchie dienstbar machte, entw. in mönch. Gestaltung des Weltlebens (Franz. v. Assisi) oder in weltl. Gestaltung des Mönchlebens (Jesuitenorden). Aber der Grundgedanke blieb, daß das Ideal der christl. Vollkh. der Mönch sei.

4. Die reformatorische Antithese. Luther hat jenes ganze Ideal von Vollkh. über den Haufen geworfen durch s. L. von der Rechtfertigung auf der einen Seite, wonach an die Stelle der menschl. Leistungen, welche uns zu Menschen Gottes machen sollen, das Werk Gottes in Chr. gesetzt wird, wodurch wir Gottes Kinder geworden sind u. in solcher Gewißh. nun Gott u. die Nächsten lieben, u. durch s. Lehre v. Beruf auf der andern Seite, wodurch alle mönch. Heiligkeit ihren Glanz verliert u. ihr selbsterwählter Gottesdienst verurtheilt wird. Christus will das Herz ändern, nicht den äußern Stand; „denn ein christl. Wesen steht nicht in äußerl. Wandel, es wandelt auch den Menschen nicht nach dem äußern Stande, sondern nach dem innerlichen, das ist, es gibt e. ander Herz, e. andern Muth, Willen u. Sinn u. s. w. Denn ein Christ weiß, daß es gar am Glauben liegt u. s. w." (10, 160). Die röm. Lehre irrt doppelt: indem sie aus sittl. Forderungen, welche offenbar allen Gläubigen gelten, Rathschläge macht, welche dem Belieben freigestellt sein sollen, weil es angeblich eine zu große Last sei, dieß allen zuzumuthen (vgl. opp. Jen. I, 540: die Sorbonne hatte gegen Luther in Bezug auf die duodecim consilia evangelica erklärt, esse haec onerativa nimis christianae religionis, si pro praeceptis teneri oporteat), womit die christl. Lehre im Grunde falsch lax gemacht wird; u. indem sie die weltl. Ordnungen in unberechtigter Weise beeinträchtigt. Die rechte Heiligkeit des Lebens ist an Chr. glauben u. seines Berufes warten, ohne äußere Absonderung von den andern Menschen u. absonderlich thörichte Askese u. mönch. Leben, welches nur zu Heuchelei führe (Comm. in ep. ad Gal. III, 33 sqq.). Vgl. Lthrdt., Ethik Luthers S. 83 ff., 89 ff. u. Gesch. der chr. Eth. II, 25. — So dann auch das Bekenntniß über die rechte christl. Vollkh. u. die falsche röm. Gr. Katechism., zum 4. Gebot p. 431 sq. 112; Aelternstand u. s. w. ist besser als alles Klosterleben u. s. w., es brauchte nur jeder zu thun, was Gott von ihm haben wollte, denn das ist besser als alle jene Werke; p. 433, 116. 118; p. 434, 120, denn hier sind wir gewiß, daß es Gott wohlgefällig ist; p. 440, 145 die tägliche Hausarbeit ist besser als alle Möncherei. Zum 5. Gebot p. 452, 197. Zum 6. Gebot p. 456, 213 die mönch. Ehelosigk. ist wider Gott. Zum Schluß der Gebote p. 481 sq., 312 ff. über die Heiligk. des gewöhnl. Christenlebens u. Arbeit gegen die aufgeblasene Möncherei. 315: vide vero, an non haec detestabilis quaedam sit istorum desperatorum virorum praesumtio etc., p. 483, 317: die rechte Heiligk. ist die der zehn Gebote. Also: die christl. Vollkh. besteht in der Berufserfüllung, die im Glauben geschieht. So auch die Aug. sowohl gegen die schwärmer. Vollkhs.lehre der Anabaptisten, welche e. völlige Sündlosigk. für möglich halten art. XII de poenitentia u. von den civilia officia für den Christen

Digitized by Google

nichts wissen wollen art. XVI de rebus civilibus, wie andrerſ. gegen den röm. Irrthum: damnant et illos qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis etc. art. XXVII de votis monach.: das Mönchth. galt als höheres Verdienſt, p. 33 höher als die Taufe u. höher als der bürgerl. Beruf; dagegen die perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi — alſo das rechte Verhß. zu Gott u. die entſprechende Bethätigung deſſelben im gottgewieſenen irdiſchen Beruf —. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei; non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida etc. Denn p. 37 bonum et perfectum vitae genus est quod habet mandatum Dei. Apol. XV de traditt. hum. in eccl. p. 210: Dadurch obscurantur praecepta Dei u. ſ. w. Art. XXVII de votis monasticis p. 281: obedientia, paupertas et coelibatus — exercitia sunt adiaphora. p. 282: Das Evgl. hat es nicht mit ſolchen äußerl. Dingen zu thun. Wenn darin die chriſtl. perfectio beſtünde, könnten ſich auch die muhamed. Mönche rühmen, ſie hätten perfectionem evangelicam. Da das Reich Gottes justitia et vita in cordibus (Röm. 14, 17), ideo perfectio est crescere timorem Dei, fiduciam misericordiae promissae in Christo et curam obediendi vocationi. Immer alſo wird die Vollkh. nach den zwei Seiten des Verhältniſſes zu Gott u. zur Welt, dort als Furcht u. Glaube, hier als Berufserfüllung beſchrieben, u. zwar da das Chriſtenleben ein Werden iſt, als ein crescere. So auch p. 285, 37. 38: Wie ja auch Antonius ſelbſt zu einem Schuſter in Alexandrien gewieſen wurde, von dieſem die rechte Vollkh. zu lernen. p. 286, 41: Aeußeres Verlaſſen ohne Beruf u. Befehl Gottes iſt unnützer Gottesdienſt, den Chriſtus nicht haben will. p. 287, 46: Aeußeren Verzicht auf Beſitz haben auch Heiden geleiſtet. 50: ita perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide suae vocationi. Dieſe Grundzüge wurden dann auch von der F. C. feſtgehalten u. gegen den novus monachatus der Anabapt. geltend gemacht art. XII p. 623 sqq., ſo wie gegen die ſchwärmer. Vollkhs.lehre Schwenkfelds p. 626, 6. Satz; u. hat nicht minder ſein Recht gegen moderne Vollkhs.lehren, welche entweder zu Oberflächlichk. oder wie die röm. zur Selbſtmarter eines vergeblichen Trachtens nach abſol. Sündenreinheit führen (vgl. Luther, Gr. Kat. p. 562, 55).

Allerdings bindet die Kalviniſche Ethik ſtärker an das „Geſetz, als die unwandelbare Norm des neuen Lebens"; aber daraus folgt b. K. nicht (geg. Lobſtein, Ethik Calv.s S. 133) die quantit. Faſſung der Vollkh., ſo daß es als „Aggregat endloſer einzelner Handlungen u. guter Werke" erſcheine, u. „zu dem vergeblichen Haſchen nach effektiver Unſündlichk. des Handelns in den einzelnen Fällen des Lebens herabſinke" (S. 146), das würde heißen: auf das Niveau der röm. Faſſung. Vielmehr gerade im

Digitized by Google

Gegensatz zur Ansicht der Libertiner v. d. Möglichk. einer wirklichen Vollkh. auf Erden hebt K. mit Vorliebe die Seite des Abstands v. Gott hervor, lehnt auch das mönch. Vollkh.ideal der röm. Kirche ab u. betont im Gegensatz dazu das berufsmäßige Handeln (Instit. III, 10, 6. IV, 13, 12). In diesem ist jene Vollkh. zu verwirklichen, so daß das nach Gottes Willen geführte Leben als e. Gottesdienst anzusehen ist, ohne welchen der andere Gottesdienst keinen Werth hat. So ist also die Uebereinst. mit den reformat. Grundgedanken Luthers offenbar. Nur sind seine sittl. Grundanschauungen durch die theokrat. Denkweise, welche im Sinn alttestamentlicher Gesetzlichk. u. rigorist. Weltbeurtheilung das Volk Gottes darstellen will, modifizirt (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 80 f.). Daher kommt auch in den ref. Bekenntnissen über der negat. Betrachtung — gemessen an den einzelnen Forderungen des normat. Gesetzes — die posit. Fassung der christl. „Vollkh." nicht zu ihrem Recht u. Anerkennung (a. a. O. 83). Aehnl. betont auch die ref. theol. Ethik z. B. eines Danäus den gesetzl. Char. des aus der Wiedergeb. stammenden christl. Lebens: nos sumus servi Dei; Deus autem est Dominus; ergo Dei est jubere pro suo arbitrio; nos autem solum obsequium manet (Dan. Eth. christ. Fol. 121a); während die röm. Kirche an die kirchl. Ordnung u. ihr Gesetz bindet (Lthrdt.,Gesch. 2c. 107) u. ihre Mystik die mangelnde Erkß. der Glaubensgerechtigk. durch das Streben nach der eigenen Vollkh. der Liebe u. durch Askese zu ersetzen sucht, zum Theil auch in ihrem Ueberschwang das außerchristl. Element der pantheist. Stimmung erneuert u. den Stand der Vollkh. im völligen Untergehn in Gott sieht (a. a. O. 155 ff.). — Dagegen hat die luth. theol. Ethik z. B. bei Budd. die christl. Vollkh. nicht als e. omnimoda, sondern inchoativa, des Werdens, als perfectio partium, nicht graduum (Budd. Instit. mor. III p. 282 sqq.) bezeichnet u. festgehalten. Zwar haben sich zuerst in der (niederl.) ref., dann der luth. Kirche die Irrthümer der röm. Mystik u. der Anabapt. u. Schwenkfelds (das Gesetz kann von den Wiedergeb. vollk. erfüllt werden; Dippel lehrt die Möglichk. einer Vollkh., bei welcher der alte Mensch ganz getödtet werde) erneuert, deren Enthusiasm. dann in Naturalism. überging. Auf der andern Seite hat der Pietism. die Vollkh. des Heiligungslebens mehr in ref. Weise negativ im Sinn der Weltverneinung u. entsprechender besonderer gesetzl. Lebensführung gefaßt, mehr in naturflüchtiger Klosterstimmung, als in der naturfreudigen und weltoffenen Art Luthers (a. a. O. 284. 299. 300); aber das gesunde Lutherth. eines Val. Löscher protestirte gegen diesen „Präzisismus" u. seinen Begr. v. Vollkh. (a. a. O. 308 f.). Hierin mit dem Pietism. verwandt hat auch Zinzendorf die Vollkh. zu rasch ergriffen u. die Berufsarbeit nicht genug sittl. gewürdigt (a. a. O. 320), u. vollends der Methodism. in sittlicher Oberflächlichk. mit der Möglichk. „unsündlicher Vollkh." u. „völliger Heiligk." gerechnet (a. a. O. 338), u. damit seine ersten luth. Anregungen verleugnet.

Uebertragen auf das Gebiet des philos. Intellektualismus der

Digitized by Google

werdenden Aufklärung nahm diese Denkweise bei Christ. Wolff die Gestalt der „Selbstvervollkommnung“ an, durch welche die Glückseligk. als der Genuß der Vollkh. gewonnen wird, gemäß der Maxime: „Thue, was dich u. deinen oder Andrer Zustand vollkommener macht, unterlasse, was ihn unvollkommener macht“, Vollkh. aber ist Uebereinstimmung mit der natürl. Verbindlichk. durch den freien Willen (a. a. O. 372 f.) — e. Abflachung, gegen welche auf philos. wie auf theol. Gebiete vor andern der Leipziger Crusius sich in Vertretung des alten Lutherthums erhoben hat. Und wenn gegen die aus der Wolffschen Schule erwachsene eudämon. Oberflächlichk. Kant die ganze Strenge des Sittengebots u. das Ideal der sittl. Vollkh. geltend machte, durch die es zum „Reiche Gottes“ als einem „Reich der Zwecke“, einem „gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen“ komme, so konnte er doch nicht angeben, wodurch es zu der hiefür nöthigen inneren sittl. „Revolution“ komme (vgl. a. a. O. 504 ff.). Reinhard hat zwar mit Ablehnung Kants das Wolffsche Vollkhs.prinzip, religiös begründet, zur wachsenden Aehnlichk. mit Gott als dem höchsten Ideal absoluter Vollkh. verklärt, aber das spezifische Prinzip der christl. Moral nicht gefunden; denn obgleich er in s. Neujahrspredigt von 1800 an die vergessene protest. Grundwahrh. erinnerte, hat er sie doch nicht in ihrer grundlegl. u. durchgreifenden Bedeutung für die Moral zu verwerthen gewußt. Erst die Rückkehr zum Evangelium seit Hamann und Matth. Claudius u. s. w., für welches Kant u. sein Gesetz nur der vorbereitende Moses war, lehrte die alte Bekenntnißwahrh. wieder gewinnen u. in den Ethiken lutherischer Richtung erneuern. Diese Erkß. liegt auch der fremdlautenden Fassung Rothes zu Grunde, welchem der Stand der Vollkh. darin besteht, daß das Sittl. u. das Religiöse sich gegenseitig decken und durchdringen, so daß keines ohne das andere sei; u. fehlt auch in der eigenthüml. Definition Ritschls nicht: „Die christl. Vollkommh., welche dem persönl. Vorbild Christi selbst entspricht, gliedert sich in die relig. Funktionen der Gotteskindschaft u. Herrschaft über die Welt, näml. den Glauben an die väterl. Vorsehung Gottes, die Demuth, die Geduld, das Gebet — u. in die sittl. Funktionen des pflichtmäßigen Handelns im besonderen Beruf u. der sittl. Tugendbildung“; wenn wir auch dieser Definition gegenüber unsere Vorbehalte machen u. die ursprüngliche luther. Begriffsbestimmung vorziehen werden.

Digitized by Google

II. Das Verhalten des Christen gegen sich selbst.

§ 47. Die Selbstbewahrung des Christen.

Die vorderste Aufgabe des Christen gegen sich selbst ist, innerhalb der Gemeinschaft, der er angehört, sich selbst zu bewahren in dem neuen Lebensstand, in welchen er durch Gottes Wirkung zu stehen gekommen ist.

1. Die Pflichten gegen sich selbst bilden herkömmlich in der Ethik e. beſ. Gebiet zw. den Pflichten geg. Gott u. den Pflichten geg. die Nächsten. Da es aber wir selbst sind als Christen u. als Menschen, die sich geg. Gott u. die Nächsten zu bethätigen haben, so ist zunächst von der Aufgabe zu handeln, die wir gegen uns haben. Wir haben aber e. Aufgabe gegen uns, da wir nicht bloß als unselbständige Theile eines Ganzen, sondern als selbständige Größen v. Gott gewollt sind u. Gottes Heilsgedanke persönl. Verwirklichung in jedem Einzelnen gewinnen will. So soll denn auch jeder schaffen, daß er selig werde. Denn Gott will nicht, daß Einer verloren gehe. Aber Gott will auch nicht bloß einzelne selige Menschen, sond. er will e. Menschh. Gottes, also die Einzelnen im Zus.hang dieses Ganzen. Und so soll u. kann auch die Aufgabe, die wir gegen uns selbst zu erfüllen haben, nur im Zus.hang mit diesem Ganzen erfüllt werden. In konkreter Wirklichk. können daher die Pflichten gegen uns selbst nicht v. den Gemsch.pflichten getrennt werden; nur für die Betrachtung sind sie zu sondern u. vorauszunehmen. Es führt zu Verirrungen des sittl. Lebens, sie auch für die Wirklichk. des Lebens davon zu trennen. Was aber vom neuen gottgewirkten Leben des Christen gilt, gilt auch vom schöpfungsmäßigen Lebensstande des Menschen, welcher Mittel für jenen Zweck Gottes ist. Nach beiden Seiten hin aber stehen wir einer Gabe Gottes gegenüber, durch welche sich unsere Aufgabe bedingt; also ist diese Aufgabe vor allem Bewahrung dessen, was Gott gegeben, diese Bewahrung aber nicht möglich ohne Bewährung u. Förderung.

2. Die Sorge für die eigene Seele nach der Schrift. Vgl. § 29, 1. Allen Ermahnungen der Schrift liegt die Thatsache zu Grunde, daß der Christ e. neue Kreatur ist. So ist also seine vorderste Aufgabe, zu bleiben, der er ist. So Jesus vor s. Abschied von seinen Jüngern. „Ihr seid rein" (Joh. 13, 10. 15, 3): so bleibt nun auch in mir (Joh. 15, 4 ff.); ihr seid meine Freunde, ich habe euch erwählt (Joh. 15, 15 f.); Gott hat sie ihm gegeben, sie sind Gottes, Christus ist in ihnen verklärt (Joh. 17, 8 ff.) u. s. w.: so möge sie nun Gott auch in diesem Stand erhalten u. sie bewahren vor dem Argen (Joh. 17, 11 ff.) u. dgl. So auch

Digitized by Google

die apost. Ermahnung. Vor allem bei Joh. 1 Joh. 2, 6. 24. 28. 3, 24. 4, 12 ff. *μένετε ἐν αὐτῷ*. Apok. 2, 10 (sei getreu bis zum Tod). 25 *ὃ ἔχετε κρατήσατε*. 3, 11 *κράτει ὃ ἔχεις*. So auch Pls.: Kol. 1, 23 *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι*. 1 Tim. 2, 15 *ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ* u. s. w. Oder erbauet auf dem rechten Grund (Eph. 2, 20) sollen wir uns bauen zum geistl. Hause (1 Petr. 2, 5), uns erbauen auf unsrem allerheiligsten Glauben (Br. Jud. 20). Denn ohne solche Selbsterbauung geht der Christ verloren bei aller Arbeit für das Reich Gottes. Deßhalb sollen die Hirten, wie auf die Heerde, so vor allem auf sich selbst Acht haben (Ap.-Gesch. 20, 28), damit sie auch sich selbst selig machen (1 Tim. 4, 16); u. die Ermahnung lautet die eigene Seele zu erretten (Matth. 16, 26. Hebr. 10, 36). Dieß aber innerhalb derjenigen Ordnung des Standes u. Berufes, in welchem das berufende Wort uns ergriffen hat, 1 Kor. 7, 17—24: „Ein jeder, worin er berufen worden, Brüder, darin bleibe er bei Gott".

§ 48. Die negative Form der Selbstverleugnung und des Kampfes.

Der Gegensatz, in welchem der neue Mensch im Christen zeitlebens zum alten steht, bedingt die Erweisung des neuen Lebens in der negativen Form der Selbstverleugnung und des Kampfes gegen die Versuchungen und Anfechtungen, durch welche Fleisch, Welt und Teufel den Heilsstand des Christen gefährden, welche aber von Gott als Mittel zur positiven Bewährung und Förderung des Christen gemeint sind. Diesem Heilszweck dient auch das Kreuz, welches die Kirche und der Christ Christo nachzutragen hat, bis zum Martyrium, wenn es Gott schickt.

1. Die Selbstverleugnung. Da der Christ, so lange er im Fleische lebt, „den alten Adam am Halse trägt", also in steter Gefährdung seines neuen Lebens steht, so hat er vor allem die Aufgabe der Achtsamkeit auf sich selbst, damit er nicht in Selbstbetrug (Gal. 6, 3 *φρεναπατᾷ ἑαυτόν*, Jak. 1, 22 *παραλογιζόμενοι ἑαυτούς*) durch Unachtsamkeit seinen Heilsstand verwahrlose u. verliere (Ap.-Gesch. 20, 28 *προσέχετε ἑαυτοῖς*. 1 Tim. 4, 16 *ἔπεχε σεαυτῷ*) und der Wachsamk., welche vor Ueberraschungen durch den Feind auf der Hut ist, damit man nicht durch ihn zu Fall komme, sondern die Gefahr bestehe: Matth. 24, 42 *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ* u. s. w. 26, 41 *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν*. Mark. 13, 37. 1 Kor. 16, 13 *γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει* u. s. w. Apok. 3, 3 *ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς*. 16, 15 *μακάριος ὁ γρηγορῶν* u. s. w.; verbunden mit Nüchternheit 1 Thess. 5, 6 *γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν*. 1 Petr. 5, 8 *νήψατε, γρηγορήσατε*, mit Gebet Matth. 26, 41. Kol. 4, 2. Da aber die nächste Gefahr in uns selbst liegt und wir uns selbst zur Versuchung gereichen, so erwächst daraus die Aufgabe der Selbst-

Digitized by Google

verleugnung Matth. 16, 24 *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν*, welche nicht bloß dem ungöttl. Wesen u. den weltl. Lüsten gilt (Tit. 2, 12), sondern auch nach Matth. 5, 29 f. des Gebrauchs von solchem, was an sich gut ist, sich entäußert, wenn es uns „Aergerniß" bereitet, d. h. sittliche Gefährdung oder Schaden bringt. So wird die Selbstverleugg. zur Selbstversagg. (vgl. § 39, 2) von irdischem Gut, Besitz, Freude u. dgl., je nach der Seite hin, von welcher uns Gefahr droht. Auch auf das Liebste, Vater u. Mutter u. s. w., sollen wir um Christi, d. h. um des Heils unsrer Seele u. um der Sache Christi u. seines Reiches willen verzichten können Matth. 10, 37. Luk. 14, 26. Denn nichts soll über uns so Gewalt bekommen, daß es uns von der höchsten Aufgabe des Lebens abzieht oder auch unsre Herrschaft über die Dinge, welche doch nur Mittel, nicht Zweck für uns sein sollen, gefährdet. Darnach bemißt sich die Beschränkung der christl. Freiheit sowohl aus Rücksicht auf uns (1 Kor. 6, 12), als auch auf die andern (*ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ* 1 Kor. 10, 23. 8, 1), deren Seele für uns, soweit wir mit ihnen in Beziehung stehen, zugleich mit der Sorge für unsre eigene, Gegenstand pflichtmäßiger Sorge ist. So beschränkt die Liebe unsre Freiheit gegenüber den Schwächeren in Bezug auch auf das uns Freistehende und an sich Zulässige; Röm. 14. Vgl. Melanchth. de scandalo C. R. XXI, 1029 ff.

2. Der Kampf. Gegenüber der Aktivität der Sünde wird das negat. Verhalten der Entsagg. zum aktiven Kampf — e. nothw. Kampf wider die Sünde Hebr. 12, 1, in welchem es den Preis des ewigen Lebens gilt 1 Kor. 9, 25 *ἄφθαρτον στέφανον*, 1 Tim. 6, 12 *τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*. Es wird aber 2 Tim. 2, 5 niemand gekrönt, *ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ*, so wie es die Gesetze des Kampfspiels verlangen, d. h. in solcher Erfüllung der Berufsarbeit, wie es das Wesen des betreffenden Berufswerkes fordert (vgl. v. Hofm. zu d. St. N. T. VI, 244), so daß schließlich gilt 2 Tim. 4, 7: *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι*. Dieser Kampf muß bis aufs Aeußerste, wenn es sein muß bis aufs Blut (Hebr. 12, 4), d. h. bis zum Martyrium, geführt werden; wie denn der Herr seinen Jüngern dieß wiederholt vor Augen stellt. In diesem Kampf hat es der Christ zunächst mit dem „Fleisch", d. h. nicht bloß mit s. sinnl. Natur, sondern mit dem alten Menschen überh. zu thun, mit der ihm einwohnenden *ἐπιθυμία*, welche sich ebenso auf geistigem wie auf leibl. Gebiete geltend macht. In unsern Gliedern führen die *ἡδοναί* Krieg Jak. 4, 1, näml. gegen das neue Wesen in uns. So sollen wir denn diese unsre Glieder, d. h. unsern geistleibl. Organism., nicht der Sünde zu Waffen der Ungerechtigk. begeben Röm. 6, 13. 19, sondern uns selbst u. unsre Glieder Gotte u. der Gerechtigkeit zu Dienst 6, 13, 19. Kol. 3, 5. Denn durch den alten Menschen wird auch das neue von Gott geschaffene Wesen mißbraucht, in falscher Sicherheit oder geistl. Hochmuth 1 Kor. 5, 2: *πεφυσιωμένοι ἐστέ* Kol. 2, 18 *εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, 1 Tim. 3, 6 *τυφωθείς*. Durch das Fleisch aber wirkt die gottwidrige Welt, mit der er noch zus.hängt, auf den Christen, indem sie ihn v. d. Liebe Gottes abzuziehen sucht zur Liebe

Digitized by Google

des vergänglichen Wesens der Welt Röm. 12, 2. 1 Joh. 2, 15 f. Tit. 2, 12 ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας, in Habsucht, Genußsucht, Ehrsucht. In allem dem aber ist es der Feind Gottes, welcher den Christen seinem Gott zu entfremden sucht u. welchem schließl. der Kampf des Christen gilt Eph. 6, 12. 1 Petr. 5, 8. Dadurch ist der Christ mit hineingestellt in den großen allgem. Kampf, der zwischen Gott u. Satan gekämpft wird. — So haben sich denn auch die Christen von Anfang an als Kriegsleute Gottes angesehen Tert. ad mart. c. 3. Und wenn auch der äußere Kampf nun gewichen ist, so bleibt doch der innere zwischen dem alten u. dem neuen Menschen F. C. VI de tertio usu legis p. 722, 18 die lucta inter spiritum et carnem.

3. Die Versuchung u. die Anfechtung. 1. Die Schrift. Die Anfeindung von Seiten jener gottfeindl. Mächte trägt die Gestalt der Versuchung an sich. Nicht die Dinge an sich sind versuchlich, sondern sie werden es durch die Absicht des Versuchers u. durch den Anhalt, den sie in unsrer eigenen sündigen Natur finden Jak. 1, 14. Die Versuchung geht darauf, den Menschen zu Fall u. dadurch den Christen zum Verlust seines Gnadenstandes zu bringen. Sie erreicht ihr nächstes Ziel, wenn die versuchl. Lust die Zustimmung des Willens empfängt u. es so zur Thatsünde kommt Jak. 1, 14. Im Unterschied von den gewöhnl. Versuchungen gelten die geistl. Anfechtungen dem Heilsstand des Christen unmittelbar, indem sie ihn an der Gewißh. der göttl. Gnade u. Zusage irre machen u. ihn durch Zweifel u. Schwermuth zur Verzweiflung zu bringen suchen. Durch diese Wirkung wird auch die Versuchung zur Anfechtung. Wie die Versuchung u. Anfechtung vom Argen zum Verderben des Menschen gemeint ist, so ist sie von Gott zur Prüfung u. Bewährung gemeint. Wir sollen also nicht sagen, daß Gott versuche (Jak. 1, 13), so daß wir näml., wenn wir fallen, die Schuld davon auf Gott schieben, denn Gott ist ἀπείραστος κακῶν mit Schlimmem unverworren, wohl aber sollen wir bitten, daß Gott uns in solche Versuchung nicht bringe Matth. 6, 13, d. h. daß er uns nicht in solche Lagen bringe, die e. Gefahr für unsern Heilsstand sind; denn der Willigk. des Menschen Gottes (= Geist) in uns steht die Schwachheit des alten Menschen (= Fleisch) gegenüber Matth. 26, 41; vielmehr bitten, daß Gott in der Anfechtung sich uns nicht entziehe, sondern darin helfe Hebr. 2, 18. 4, 10, daß sie nicht über unser Vermögen gehe 1 Kor. 10, 13 u. daß wir schließlich aus ihr gerettet werden. Wenn auf der einen Seite wir uns, dem Beispiel des Herrn folgend, durch das Wort Gottes u. durch Gebet stärken sollen, so dürfen wir auf der andern Seite der Fürsprache u. Hülfe dessen gewiß sein, welcher selbst Versuchung bestanden hat, so daß er weiß wie uns darin zu Muthe ist Hebr. 4, 15 f. Darin aber, daß wir im Fleische leben, ist die Unvermeidlichk. der Versuchung, zugl. aber auch ihre göttliche Nothwendigk. und Absicht gegeben: daß nämlich unser Glaube von den ihm anhaftenden Schlacken geläutert und bewährt werde, um aus dem Feuer der Anfechtung um so reiner und fester

Digitized by Google

hervorzugehen 1 Petr. 1, 7. So dient die Versuchung dem Fortschritt der Heiligung.

2. Die Kirche. Der Stand der Kirche in der Welt war u. ist für sie stets versuchungs- u. anfechtungsvoll. Der alten Kirche war insonderh. wie die Luft so die Feindschaft der sie umgebenden heidn. Welt eine stete Versuchung; die Zeiten der Ruhe so gut wie die Zeiten der Verfolgung, u. dann die Freundschaft der Welt doppelt. Es war vergebens, daß man den Versuchungen u. Anfechtungen durch Flucht aus der Welt sich zu entziehen suchte. Die Versuchungen nahmen nur andere u. gesteigerte Gestalt an. Was von Antonius u. A. wunderlichen dämon. Kämpfen erzählt wird, zeigt e. krankhafte Steigerung jener Versuchungen. Die Erfahrungen u. Regeln des Mönchslebens aber reden von Versuchungen besonders der Sinnenlust u. des Hochmuths, gegen welche beide Feinde gerade das Mönchth. gemeint war. Vgl. bes. Hieron. (ad Eustoch., Lthrdt., Gesch. u. s. w. I, 183). Das Bewußtsein dieser Gefahr spricht sich zu allen Zeiten aus, z. B. Augustin contra Julianum IV, 11: Zur Demüthigung unsres Hochmuths wird die carnalis concupiscentia nicht völlig in uns getilgt. Gregor d. Gr.: Die Kirche kann nicht ohne Anfechtung sein, Moral. XXXI, 4. So auch der Christ, u. je mehr er in Gott zu leben sucht, um so mehr. In Ezech. hom. XIV ante med.: plerumque qui plus in contemplatione rapitur, contingit ut amplius in tentatione fatigetur. Isid. Hisp. handelt Sentent. III das ganze 5. Kap. de tentationibus diaboli (der Beachtung werth). 18. Je weniger der Teufel innerl. in den Gerechten regiert, um so mehr bekämpft er sie von außen. 25. Er versucht jeden da, wo seine schwache Seite ist. 35. Er feiert nie; aut enim tribulationes cordis illi exaggerat, aut dolores corporis suscitat; 36. Zuweilen bis zur Verzweiflung. Kap. 6 handelt de tentamentis somniorum. Das Mittel dagegen, Kap. 7, ist das Gebet. Wie die Versuchung hier durchweg mehr v. Seiten der Einwirkung auf den Willen, als auf das Bewußtsein in Betracht kam, so ist auch das Mittel dagegen weniger die Gewißh. der Gnade Gottes in Chr. Wohl ist im Gebiet der mönch. Liter. vielfach von der Anfechtung des Gnadenbewußtsein die Rede, dem „Geist der Gotteslästerung" wie man sie nannte, u. bes. in der Mystik handelt es sich um das Bewußtsein der Gemsch. Gottes. Die Seelen klagten über das mangelnde Gefühl der Nähe Gottes, über innere Dürre, über das Gefühl des göttl. Zorns u. dgl. Die Mystik antwortete nicht wie die gewöhnliche Kirchenlehre mit der Aufforderung zur Aktivität der Liebe zu Gott, sondern mit der Aufforderung zur passiven Gelassenh. u. Abgeschiedenheit: nichts wollen, nichts wissen u. s. w. ist der Weg der Vollkommenh. „Denn wer will dieß oder das sein, der will etwas sein. Aber Abgeschiedenheit will nichts sein" (vgl. bes. Eckharts Traktat „Schwester Katrei", Preger, Gesch. der d. Mystik I 1874 S. 430 ff.). Die Seele, die ledig u. bloß ist aller Dinge u. sich in völlige Leerheit u. Passivität gesetzt hat, die wird dann von Gott mit göttl. Natur erfüllt, so daß die Seele ganz eins mit Gott wird. Aber es ist nicht die Heilsgewißh. in Chr., welche den ver-

Digitized by Google

suchl. Gedanken entgegengesetzt wird, sondern die innere Leidentlichk., im Verhß. der Kreatur zum Unendlichen (trotz Preger a. a. O. I, 446). Dieser über die Grenzen des Menschlichen hinausweisende Weg mußte nur eine Quelle um so größerer Anfechtungen sein. Weder jene noch diese Methode wurde ihrer mächtig. Und wenn das ausgehende M.-A. in besonderem Grad e. Zeit weitverbreiteter Gewissensbeunruhigung u. damit verbundener innerer Anfechtungen war, so zeigte die herrschende Praxis der religiösen Uebungen nur ihr Unvermögen, sie zu heben.

Die reformatorische Erkenntniß. Die reformat. Erneuerung der Kirche war e. Frucht der innern Anfechtungen, welche Luther durchzumachen hatte, um den Weg des Friedens zu finden u. zu weisen. Wenn ihm von s. Natur aus die Versuchungen nicht erspart wurden, so hatte er von s. geistl. Leben aus Anfechtungen zu erfahren. Um so geschickter wurde er dadurch zu entsprechender Belehrung. Er kommt oftmals darauf zu sprechen. Zus.fassend handelt L. davon in d. Auslegung der 6. Bitte des V. U. im Gr. Katech. (21, 124 ff.). Die Versuchung ist dreifach: des Fleisches, der Welt u. des Teufels. „Denn im Fleisch wohnen wir und tragen den alten Adam am Halse; der reget sich u. reizet uns täglich zur Unzucht, Faulheit, Fressen u. Saufen, Geiz u. Täuscherei, den Nächsten zu betrügen u. übersetzen, u. Summa, zu allerlei bösen Lüsten, so uns von Natur ankleben u. dazu erregt werden durch ander Leute Gesellschaft, Exempel, Hören u. Sehen, welche oftmals auch e. unschuldiges Herz verwunden u. entzünden. Darnach ist die Welt, so uns mit Worten u. Werken beleidiget u. treibet zu Zorn u. Ungeduld; Summa, da ist nichts denn Haß u. Neid, Feindschaft, Gewalt u. Unrecht, Untreue u. s. w. Dazu kommt nun der Teufel, hetzet u. bläset auch allenthalben zu. Aber sonderlich treibet er, was das Gewissen u. geistl. Sachen betrifft, näml. daß man beide, Gottes Wort u. Werk, in Wind schlage u. verachte, daß er uns v. Glauben, Hoffnung u. Liebe reiße u. bringe zu Mißglauben, falscher Vermessenheit u. Verstockung, oder wiederum zur Verzweiflung, Gottesverleugnung u. Lästerung u. andern unzähligen greulichen Stücken". „Das sind je große schwere Fahr u. Anfechtunge, so ein jeglicher Christ tragen muß, wenn auch jegliche für sich alleine wäre, auf daß wir je getrieben werden, alle Stunden zu rufen u. zu bitten, weil wir in dem schändlichen Leben sind; — daß uns Gott nicht lasse matt u. müde werden u. wieder zurückfallen in Sünde, Schand u. Unglauben; denn sonst ists unmöglich, auch die allergeringste Anfechtung zu überwinden. Solches heißt nun „nicht einführen in Versuchung", wenn er uns Kraft u. Stärke gibt zu widerstehen, doch die Anfechtung nicht weggenommen noch aufgehaben. Denn Versuchung u. Reizung kann Niemand umgehen, weil wir im Fleisch leben u. den Teufel um uns haben, u. wird nichts andres draus, wir müssen Anfechtung leiden, ja darin stecken; aber da bitten wir für, daß wir nicht hineinfallen u. darin ersaufen. Darum ists viel ein ander Ding, Anfechtung fühlen u. darein verwilligen oder Ja dazu sagen. Fühlen müssen wir sie alle, wiewohl nicht

Digitized by Google

alle einerlei, sondern etliche mehr u. schwerer: als die Jugend vornehml. vom Fleisch; darnach was erwachsen u. alt wird, v. d. Welt; die andern aber, so mit geistl. Sachen umgehen, das ist die starken Christen, vom Teufel. Aber solch Fühlen, weil es wider unsern Willen ist u. wir sein lieber los wären, kann Niemand schaden. Denn wo mans nicht fühlete, könnte es keine Anfechtung heißen. Bewilligen aber ist, wenn man ihm den Zaum läßet, nicht dawider stehet noch bittet. — Derhalben müssen wir Christen deß gerüstet sein u. täglich gewarten, daß wir ohn Unterlaß angefochten werden, auf daß Niemand so sicher u. unachtsam hingehe, als sei der Teufel weit von uns, sondern allenthalben der Streiche gewarten u. ihm versetzen. — — Darum ist kein Rath noch Trost denn hieher gelaufen, daß man das V. U. ergreife u. von Herzen mit Gott rede u. s. w. Sonst wo du mit deinen Gedanken u. eigenem Rath unterstehest dir zu helfen, wirst du's nur ärger machen u. dem Teufel mehr Raum geben. Denn er hat ein Schlangenkopf, welcher, wo er eine Lücken gewinnet, darein er schliefen kann, so gehet der ganze Leib hinnach unaufgehalten. Aber das Gebet kann ihm wehren u. ihn zurück treiben." Diese Sätze bilden gleichsam das Thema zahlreicher Aeußerungen besonders über die geistl. Anfechtung, da wir uns von Gott fern oder verworfen meinen u. in der Hölle sind (11, 5); „u. dieß ist eben die schwerste u. höchste Anfechtung und Leiden, damit Gott zuweilen seine hohen Heiligen angreift u. übet, welche man pfleget zu nennen desertionem gratiae, da des Menschen Herz nicht anders fühlet, denn als habe ihn Gott mit seiner Gnade verlassen u. wolle sein nicht mehr, u. wo er sich hinkehret, siehet er nichts denn eitel Zorn und Schrecken. Aber solch hohe Anfechtung leidet nicht jedermann u. verstehet sie auch niemand, ohne wer sie erfähret; es gehören gar starke Geister dazu, solche Püffe auszuhalten" (11, 20). Gott schicket sie aber vor allem die Seinen zu wahren wider die Vermessenheit u. in der Demuth zu erhalten, sodann andern zum Vorbild u. Trost, drittens uns zu Christus zu treiben, ihn in der Schrift zu suchen als in s. Tempel (11, 23 ff.). Vgl. ferner die Ausl. zum 6. Ps. 38, 50 ff. u. 54 ff. von der geistl. Anfechtung, „welche die Mönche nennen den Geist der Gotteslästerung, daß einer mit unsrem Herrn Gott zürnet, daß ers nicht recht macht; ist eine Anfechtung u. Stoß wider den Glauben u. die Hoffnung, daß einer nur verzweifeln will"; das ist das von Gott verlassen sein, davon Ps. 8 sagt u. Christus erfahren hat am Kreuz. „Was das sei, das verstehet kein Mensch auf Erden, kann auch kein Mensch mit Worten erreichen u. ausstreichen. Denn von Gott verlassen sein, das ist viel ärger denn der Tod. Aus dem Exempel Hiobs kann man einigermaßen verstehen, was das sei, von Gott verlassen sein" (39, 44 f.). Aehnl. oftmals. Auch in den Tischr. 59, 301 ff. Vgl. Abschn. XXVI der Tischreden (60, 80—176). Man sieht, wie häufig die Rede auf dieß Thema kam u. wie oft es den Gegenstand des Gesprächs auch unter den Freunden Luthers bildete. Aber auch welche Fülle von Erfahrung u. ebenso tiefernster wie nüchterner Berathung in schriftgemäßer

Digitized by Google

Wahrheit hier niedergelegt ist, wie wir sie in den zahlreichen Anweisungen der früheren Zeit vergeblich suchen. Ebenso in s. Trostbriefen an od. für Angefochtene (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 224 ff.). Damit übereinstimmend auch die Bekenntnisse. Zum Gr. Kat. vgl. oben. Ferner die Apol. (in Verbindung mit den Trübsalen), u. zwar öfter im deutschen als im lat. Text, z. B. p. 63 (daß die müssigen Leute nichts davon wissen), 193 (wie auch die Heiligen darauf gerüstet sein müssen), 195, 61 (als Gottes Gnadenzeichen anzusehen), denn 194, 55 (Gott schickt sie die Sünde zu dämpfen), 137, 247 (den alten Adam zu kreuzigen u. zu tödten), 262, 46 (den Glauben zu üben ꝛc.). In solchen Anfechtungen helfen die Werke u. eigenen Gottesdienste nichts, sondern allein die Erkß. der Gnade Gottes u. der Glaubensgerechtigkeit p. 90 (deutscher Text), 141 (lat.), 177, 84 (deutsch), 174, 72 u. ö. Dem entspricht auch die kirchl. Theol. So bes. eingehend u. erfahrungsreich Budd. Institt. c. II: De imperfectionibus ac infirmitatibus regenitorum, item de tentationibus ut de lucta carnis et spiritus p. 247—281: es geht im Leben der Wiedergeb. ebenso wachsthüml. vorwärts wie in der Natur (p. 258), nur eben hier auf dem Boden des sittl. Lebens, also durch die Möglichk. des Rückfalls u. des Abfalls hindurch (p. 256); über die Versuchungen in Gedanken, über die diabol. Anfechtungen, die Anfechtungen der Traurigk., der Lästerung, der Verzweiflung, des Selbstmords (p. 262), über die Unterscheidung zw. diabol. u. andern Anfechtungen (p. 263 sqq.). Ferner in der luth. Kasuistik, z. B. Balduins (Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 228); vgl. auch Bengels Warnung vor Zurückgezogenh. u. Unthätigk. (a. a. O. 325) oder Crusius' Anweisung über die Behandlung Angefochtener (a. a. O. 411). So setzt sich die reformator. Erkß. in ihrem Zus.hang mit der Erkß. v. d. Glaubensgerechtigk. fort.

4. Das Kreuz.[1] Die Schrift redet nicht bloß von Leid u. Trübsal, sondern vom Kreuz, welches die Jünger Jesu ihrem Herrn nachtragen, also ihm auf dem Wege seines Leidens folgen sollen, Matth. 10, 38. 16, 24. Mark. 8, 34. 10, 21. Luk. 9, 23. 14, 27, und auch ohne diesen Ausdruck oftmals von der Sache selbst. So haben die Frommen u. Berufsträger im A. B. viel zu leiden gehabt u. darunter geseufzt, u. so kann auch den Gotteskindern des N. B. Trübsal nicht erspart bleiben (vgl. bes. 1 Petr.). Nach altjüd. Ansicht ist das Uebel u. Leiden Strafe für Sünde (vgl. Joh. 9, 2), wogegen aber schon Hiob: es gibt e. Bewährungsleiden; nach antiker Ansicht Zeichen des Hasses der Götter, z. B. Celsus bei Orig. c. Cels. IV, 18: „Die Kranken u. Irrsinnigen sind Gottes Freunde nicht"; nach christl.: Heimsuchung der göttl. Liebe zu unsrem Heil; offenbar geworden im Leben u. im Kreuzestod Christi. Das Leiden wird zum Kreuz durch die Aehnlichk. des Leidens Christi, sof. es vor allem anfechtungsvoll ist, zur Bewährung dienen soll u. in Beziehung zum Heil steht, indem wir

1) Vgl. bes. Zöckler, Das Kreuz Christi 1875 S. 244 ff. Derſ., Ev. K.-Z. 1874 Nr. 47 ff.: „Das reformat. Lehrstück vom Kreuz nach s. Bedeutung für die evang. Kirche der Gegenwart".

Digitized by Google

dadurch der Sünde absterben sollen. So wird im kirchl. Bekß., bes. der Apol., Anfechtung u. Trübsal unter dem Gesammtbegriff der afflictiones zus.genommen; denn das Leiden gereicht uns leicht zur Anfechtung, in der wir uns bewähren, von der Sünde ab- u. zu Gott hinziehen lassen sollen. In diesem Sinn haben unsere Alten oft u. viel de cruce gehandelt, u. es, weil es uns heilsam u. von Gott gesandt ist, uns zum Besten zu dienen, gern das „liebe Kreuz" genannt im Gegensatz zu den selbsterwählten und willkürl. Selbstpeinigungen u. -mißhandlungen. Vor allem handelt Luther oft davon, bes. in den Sermonen von Kreuz u. Leiden 17, 40 ff. 20, 309 ff. Predigten am Kreuzerfindungstage und am Kreuzerhebungstage. Feine christl. Gedanken der alten heiligen Väter u. Lehrer der Kirche, daß ein Christ das Kreuz, so ihm von Gott aufgelegt ist, mit Geduld tragen solle. 1530. 64, 298 ff. „Das Kreuz Christi besteht in den Trübsalen, welche die Kirche um Christi willen leidet. — Christus unser Haupt macht, wenn wir als sein Leib leiden, diese unsere Trübsale zu den seinigen u. leidet mit uns." Comm. maj. in Gal. 6, 14. Das Kreuz gehört zu den wesentl. Merkmalen des Christen u. ist eine nothw. Uebung des Glaubens: 6, 265 f. 427 f. 15, 186. 20, 43. 317 f. 38, 14. Das ganze Leben des Christen ist „nichts anderes, denn e. Leben des Glaubens, der Liebe u. des heil. Kreuzes, ein solcher Wandel, darinnen man immer fortfährt vom Glauben in Glauben, v. Liebe in Liebe, v. Geduld in Geduld u. v. Kreuz in Kreuz" (11, 171 Sermon v. der Beicht u. dem Sakr.). „Wo Gottes Wort geprediget, angenommen oder geglaubt wird u. Frucht schaffet, da soll das liebe heilige Kreuz auch nicht außen bleiben; u. denke nur Niemand, daß er Friede haben werde, sondern hinansetzen müsse, was er auf Erden hat: Gut, Ehre, Haus u. Hof, Weib u. Kind, Leib u. Leben" (Gr. Kat. 3. Hptst. p. 520, 65). In der Schr. „Von den Konzilien u. Kirchen" (1539) nennt er ausdrücklich als 7. u. letztes „Heilthum" des „christlich heil. Volks" neben Wort Gottes, Taufe, Abdm., Schlüsseln, geistl. Predigtamt u. Gebet auch das: „Heilthum des heil. Kreuzes, daß es muß alles Unglück u. Verfolgung, allerlei Anfechtung u. Uebel, wie das V. U. betet u. s. w. leiden — u. muß die Ursach auch allein diese sein, daß es fest an Chr. u. Gottes Wort hält u. also um Chr. willen leide, Matth. 5, 10" (25, 375). Und so noch oft von der Nothwendigk. u. Unentbehrlichk. des Kreuzes für die Kirche (somit für den Christen als Glied derf.): 12, 223 f. 33, 260. 40, 229 f. Comm. maj. in ep. ad Gal. III, 60 sq. Als den Zweck des Kreuzes bezeichnet er „die Förderung im Glbs.leben, daß es uns treibe u. zwinge, daß wir müssen glauben u. einer dem andren die Hand reiche"; ferner: „daß man damit die Sünde dämpfe; wenn es dir also zuspricht, so vergeht dir der Kitzel: Neid, Haß, Zorn u. andre Sünde —, daß es uns treibe u. zwinge, zu Chr. zu fliehen u. Gnade u. Hülfe bei ihm zu suchen" (51, 343. 465. 52, 160. 64, 298—300) u. ö. So auch Melanchthon. Schon in dem „Unterr. der Visit." 1528 ist e. bes. Abschnitt „von Trübsal". Aug. XXVI p. 29 quaerere utiliorem doctrinam de fide, de cruce, de spe etc.

Digitized by Google

p. 31, 31. 32 von den Evangelischen gegenüber den röm. Anklagen: semper enim docuerunt de cruce —. Haec est vera, seria et non simulata mortificatio, variis afflictionibus exerceri et crucifigi cum Christo". Ebenso Apol. XV p. 213, 45. Diese afflictiones aber, welche auch nach der Sündenvergebung noch übrig bleiben, sind — im Gegensatz zur röm. Lehre — praesentis peccati mortificationes, non compensationes aeternae mortis seu pretia pro aeterna morte, Apol. XII (VI) p. 195, 60. Man könnte sie auch neben Gebet u. Almosen Sakramente (im weiteren Sinn) nennen, weil sie mandatum Dei habent u. signa sind, quibus addidit Deus promissiones, Apol. XIV p. 202, 16. 17. Aber non merentur reconciliationem, sed tunc sunt sacrificia *εὐχαριστικά*, quando reconciliati sustinent eas, Apol. XXIV p. 266, 67. Zus.hängend hierüber in den Loci seit 1535 in dem bes. Kap.: De afflictionibus seu de cruce toleranda (seit 1543: de calamitatibus et cruce). C. R. XXI, 528 sqq.: das Reich Christi ist gegenwärtig e. Kreuzesreich. XXI, 934—955: die göttl. Zwecke des Leidens u. zugleich remedia calamitatum. Daraus erklärt sich, daß die Kirche viel mehr dem Leiden u. Unglück unterworfen ist, als die Kinder der Welt — was freilich die nicht verstehen, die nur auf das Aeußerliche blicken u. darnach urtheilen. Aehnl. Kalvins De crucis tolerantia in s. Institt., nach der Selbstverleugnung; nur mehr mit paränet., als paraklet. Haltung (debet, decet, oportet u. s. w.), doch nicht ohne tröstl. Hinweisung auf die Gemsch. der Auferst. Christi nach der Gemsch. seiner Leiden. Eingehend Petrus Martyr auf Grund eigener Erfahrung in s. Traktat „Vom Ertragen von Kreuz, Trübsalen, Flucht u. Verbannung" (im Lehrsystem der 12. Locus zw. dem „v. christl. Leben" u. dem „v. Gebet u. der Intercession Christi"), bes. beim Unterschied zwischen selbst zugezogenen u. selbstwillig auferlegten Leiden einers. u. dem von Gott auferlegten Kreuz u. Leiden andrers. „Sie sind wie das rothe Meer, darin Pharao untergeht, aber Israel gerettet wird; denn bei den Gottlosen erzeugen sie Verzweiflung, bei den Frommen die gewisse Zuversicht des Heils" (vgl. Zöckler a. a. O. S. 313). Die reformat. Erkß. ist ferner niedergelegt im kirchl. Lied u. Gebet u. der sog. asket. Liter. (vgl. besonders P. Gerhardt u. Scriver).

5. Das Martyrium.[1] Das Martyr. ist die Höhe des Kreuzes, die eigentlichste Nachfolge Chr. auf s. Leidensweg: Joh. 21, 18. 19 „Folge mir"; außerdem vgl. Matth. 5, 10. 12. 44. 13, 21. Luk. 11, 49. Joh. 15, 20, u. die apost. Aeußerungen über die Zugehörigk. dieser Leidenserfahrung zur Nachfolge Chr. Röm. 5, 35. 2 Kor. 4, 9. 12, 10. 2 Tim. 3, 12. 1 Petr. 2, 21. 4, 12. So wird im kirchl. Sprachgebrauch *μάρτυς* aus dem Zeugen zum Bekenner u. Blutzeugen. 1 Petr. 5, 1 *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* zeigt den Uebergang; Stephanus der erste Märtyrer heißt Ap.-G. 22, 20 *ὁ μάρτυς σου* (näml. Christi); Apok. 2, 13 heißt Antipas

1) Vgl. Gaß, Ztschr. f. histor. Theol. 1859: „Das christl. Märtyrerth. u. dessen Idee", Derſ., P. R.-E.² IX, 116 ff. u. Ethrdt., Gesch. der christl. Ethik I, 1881 S. 84 ff.

Digitized by Google

ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, u. Apok. 11, 3 heißt das Weib trunken vom Blut der Märtyrer. Der Zweck des Martyr. aber ist Joh. 21, 19 mit solchem Tode Gott zu preisen (δοξάζειν). Die erste Zeit der Kirche war die Zeit des Martyriums, der Anfechtung u. Bewährung in solcher Leidensnachfolge Christi. So nach der Zeit Trajans u. M. Aurels, bes. die der decian. u. diokletian. Verfolgung; damit der wirksamsten thatsächl. Apologie der christl. Sache, wie es auch die Erfahrung zeigte. In Folge der Drangsale des christl. Bekenntnisses kamen zu den Todesmärtyrern die confessores als lebende (ζῶντες) Märtyrer hinzu, welche einen bes. Stand in der Kirche bildeten. Diese Märt. erschienen als Christen im höheren Sinn (Hirte, Sim. 9, 28), weil sie den Kampf, der allen verordnet ist, als die γενναῖοι ἀθληταί (so im Sendschr. von Lugd. u. Vienne) am glänzendsten u. siegreichsten bestanden u. die himml. Krone erlangt haben (Euseb. h. e. V, 1). Das Thema des Martyriums wird oft behandelt. Minucius Felix Octavian c. 37 f.: e. wie schönes Schauspiel für Gott u. s. w. Tertull. ad martyres: sie haben schon vor dem Tod die Welt überwunden, u. e. Ehrenpreis von engelgleicher Hoheit erwartet sie c. 2. 3. De fuga in persecutione (montan.), die er für unerlaubt hält; Scorpiace gegen die Gnost. die Bekk.-pflicht in Verfolgungen einschärfend; das Martyr. stellt sich der Taufe zur Seite u. kann sie ersetzen, c. 12: sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur; de resurr. carnis c. 43: lavacrum sanguinis. Aehnl. schildert Cypr. de lapsis c. 4 martyrum coelestes coronas et confessorum glorias spiritales; De exhortat. martyrii c. 13: „In der Verfolgung verschließt sich uns das Irdische, aber der Himmel thut sich auf; der Antichrist droht, aber Christus schützt; der Tod wird verhängt, aber die Unsterblichk. folgt; dem Geopferten wird die Welt entrissen, aber dem Wiederhergestellten das Paradies dargereicht; das zeitl. Leben wird ausgelöscht, aber das ewige zurückerstattet". Ihre Würde geht der der Eheloſen voran. Der Märt.tod ist e. kräftigere Taufe als die Wassertaufe, der Weg zur himml. Glorie u. s. w. Vgl. ep. 6. 58. Klem. Al. Str. IV, 1—17 p. 570. 576. 623. VII, p. 871 nennt das Martyrium τέλειον ἔργον ἀγάπης u. s. w., aber, erinnert er richtig, nicht das bloße Streben, noch die willkürl. Aufopferung macht es dazu, sondern die richtige Gesinnung. Dann aber ἀποκάθαρσις ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης IV, 9 (Winter a. a. O. 226 f.). Noch stärker redet Orig. davon bes. Exhort ad mart., ferner c. Cels. VIII, 6, 5. hom. X in Num. p. 302. hom. VI in Judic. p. 473. Comm. in Joh. p. 153 f.: Zum rechten Martyr. gehört, daß man nicht bloß äußerl. es besteht, sondern auch alle Angst, Zweifel, Scham entfernt, alle Beschimpfung u. Mißhandlung geduldig u. freudig erträgt, sich weder durch die natürl. Liebe zu den Verwandten, noch durch die Anhänglichk. an das Leben u. seine Güter den Muth mindern läßt, sondern von allem los sich nur Gott weiht; der Abfall ist Lüge, Meineid, Lebenserkaufung durch e. Verbrechen. Das Martyr. ist e. Schauspiel für Menschen u. Engel. Der Weg zum unm. Schauen Gottes, Mittel der Sünden-

Digitized by Google

vergebung. Bei solcher Vorstellung war es natürlich, daß aus den Gedächtnißfeiern ihres Todes- (d. i. Geburts)tages (ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου ἡμέραν γενέθλιον Br. der Gemde. zu Smyrna c. 18. Euseb. h. e. IV, 15. Tert. de cor. mil. 3. Cypr. ep. 31) eine Anrufung der Märt. um ihre Fürbitte (Cypr. ep. 57. Orig. l. c.) u. daraus nach Art des antiken Heroenkultus e. Kultus der Märt. u. ihrer Reliquien wurde. Hieron. u. Augustin förderten ihn u. Chrysost. feiert die Märt. in überschwänglicher Weise: laudatio omnium martyrum II, 711—716 u. ö., u. schreibt ihnen u. ihren Reliquien die Kraft zu, Wunder auf Erden zu verrichten (II, 555), wenn auch daneben die evang. Ansicht steht, daß die Nachahmung ihrer Tugenden die rechte Feier ihrer Feste sei (II, 667). Jener Weg wurde weiter verfolgt, trotz der Polemik v. Vigilant. (Hieron. nennt contra Vigil. diese e. blasphemia): so wuchs ihre Verehrung in Legende, Lied u. Kultus u. das Verdienst ihres Todes trat ergänzend zum Verdienst des Todes Christi. Man beruft sich hiefür römischerseits (z. B. Bellarmin) mißbräuchlich auf Kol. 1, 24: adimpletio defectuum passionis Christi, während die Worte des Ap. nur sagen wollen, daß die Drangsale, die er in seinem Beruf als Ap. der Heiden zu erdulden hat, zu denen ergänzend hinzutreten, welche Christum in seinem Beruf unter Israel getroffen haben (vgl. v. Hofm. z. d. St.). Gegen jenen Irrthum wandte sich die reformat. Erklß. vom alleinigen meritum Christi. Conf. Aug. art. XXI de cultu sanctorum Apol. art. XXI de invocatione sanctorum. Hic triplex honos probandus est: primus est gratiarum actio; debemus enim Deo gratias agere etc.; secundus cultus est confirmatio fidei nostrae —; tertius honos est imitatio primum fidei, deinde ceterarum virtutum, quas imitari pro sua quisque vocatione debet (p. 224). So wiederholt u. auch die Späteren. — Das Martyrium ist dankbare Bewährung des von Gott gewirkten Heilsstandes, die Spitze des Kampfes, der dem Christen verordnet ist, aber nicht heilsbewirkend.

§ 49. Die Askese.

Buddeus, Dissert. philos. de ἀσκήσει, in Analectis hist. philos. v. Eckstein, Geschichtliches über die Askesis der heidnischen u. der jüdischen Welt als Einl. zu einer Gesch. der Askesis des christl. Mönchthums. Freib. i. Br. 1862. Zöckler, Krit. Gesch. der Askese. Frkf. a. M. 1863. Linsenmayr, Die Entw. der kirchl. Fastendisziplin bis zum Konz. v. Nicäa. Mchn. 1877.

Da die geistleibliche Natur uns zum Mittel für die Erfüllung der persönlichen sittlichen Aufgabe gegeben ist, so gehört es zu den Selbstpflichten des Christen, positiv und negativ auf dem Weg der Askese dieses Dienstverhältniß zu bewahren.

1. Begriff der Askese. Ἄσκησις zunächst von den körperl. Uebungen u. der entspr. Lebensweise der Athleten gebraucht (Suid. ἐγκράτεια), wurde

Digitized by Google

v. den Stoikern auf das sittl. Gebiet übertragen, von der Uebung in der Tugend verstanden γυμνασία σώματος καὶ ψυχῆς. Es ging in diesem Sinn in den Sprachgebrauch der alten Kirche über als Uebung in den Mitteln, welche zur Erlangung der sittl. Vollkh. zu verhelfen geeignet sind, mit mehr oder minder ausschließl. Betonung der negat. Seite der Enthaltsamkeit (ἀγωνιστικοί continentes, virgines), so denn auch in der röm. Kirche; nach gewöhnl. allgem. Definition: Gebrauch der Tugendmittel u. zwar der relig. u. der sittl., sofern näml. der Mensch sowohl in s. Verhß. zu Gott als nach s. geistleiblichen Wesen in Betracht kommt, so daß jene Tugendmittel wieder in geistige u. leibl. zerfallen. Aber wenn es sich um die Welt der Mittel handelt, so kommt nur unsre geistleibl. Natur in Betracht, sofern sie Mittel im Dienst unsrer sittl. Aufgabe ist, welche wir in unsrem Verhß. sowohl zu Gott wie zur Welt zu erfüllen haben. Jede Uebung aber schließt e. positive u. e. negat. Seite in sich.

2. Die Stellung der Lehre von der Askese in der Ethik. Die frühere Ethik hat vielfach aus der Asketik einen mittleren Theil gemacht zw. der Ethik als Entwickelung des Wesens des sittl. Guten u. der Kasuistik als Anwendung des Sittl. auf die einzelnen Fälle — wo dann die Beichtpraxis, bes. bei den schwereren Fällen, berathend u. s. w. einzutreten hatte —. Dagegen hat Schleierm. die Asketik ganz beseitigt, weil „in der Moral nichts als Mittel betrachtet werden könne" (Grundl. S. 429). Aber da die geistleibl. Natur uns zum Mittel für unsre sittl. Aufgabe gegeben ist, so haben wir jene sowohl durch Entwickelung u. Ausbildung als wegen der Sündhaftigk. derselben, welche das Dienstverhß. in Herrschaft zu verkehren sucht, durch Niederhaltung u. Beschränkung für die Erfüllung jener Dienstaufgabe geeignet zu machen u. zu erhalten. Demnach ist die Askese sowohl positiver wie negativer Art u. gilt sowohl der geistigen wie der leiblichen Seite. Da die Sünde immer wieder durchschlägt u. die Natur ihrer Grundlage nach leiblicher Art ist, so wiegt in der Askese die negat. Form u. die leibl. Seite vor u. ist in der Geschichte der Askese zu überwiegender Ausbildung u. Erörterung gekommen.

3. Die Wurzeln der Askese, wie sie in der Kirche zur Herrschaft kam, liegen im Heidenth. u. dem naturhaften Char. seiner Relig. u. Moral, theils in der Form der (orgiast.) Naturtrunkenh. (vgl. die Selbstmißhandlungen u. Selbstverstümmelungen z. B. der syrischen Baalspriester 1 Kön. 18, 28, der Kybelepriester, der rasenden Mänaden Thessaliens u. s. w.), theils bei der Identif. der Sünde oder des Bösen mit der Sinnlichk. in der Form der Entsinnlichg. als der Versittlichung, wie im Ausgang der Antike vor Allem im Neupythagoräism. u. Neuplatonism. (vgl. bes. Plotinus, Lthrdt., Gesch. der ant. Eth. S. 179 ff., der chr. Eth. I, 15 ff.), welcher die Konsequenz der sokrat.-platon. Identifiz. des Geistes u. des geistigen Seins mit dem Guten zog, somit die sittl. Aufgabe in die Bekämpfung oder Ertödtung der Sinnlichk. setzte, durch deren Hülfe die höchste Stufe, der „Liebeswahnsinn" der myst. Ekstase angestrebt wurde, die das geistige Gegenbild

Digitized by Google

der orgiastischen Begeisterung bildet. Vgl. auch das therapeut. Ideal in d. angebl. philon. Schrift de vita contemplat. (Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. I, 61 ff.). Damit verbindet sich die werkmäßige Denkweise, welche die Sünden mit eigenem Thun gut machen zu können glaubt; so daß die Askese, auch in der spätern christl. Ausbildung, unter diesen zweifachen Gesichtspunkt gestellt wurde: unter den der (vergeblichen) Verhinderung oder den der (unmöglichen) Abbüßung der Sünde. Der Scharfsinn aber hat sich erschöpft in e. asket. Virtuosenth., welches den Triumph des Geistes Christi in Unnatur u. selbstmörder. Mißhandlung setzt u. das Werk des Schöpfers verderbt u. so auch e. blasphemia creatoris wird.

4. Die Schrift. Gegen den angebl. Asketism. Jesu (Strauß, Zeller, Theob. Ziegler u. s. w.) vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. I, 75 ff. Ebenso wenig gilt er v. d. apost. Verkündigung. Zu Grunde liegt, daß *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν* 1 Tim. 4, 4 u. das Naturgemäße, daß „Niemand sein eignes Fleisch haßt", sondern pflegt Eph. 5, 29, ihm also posit. Sorge zuwendet — Röm. 13, 14 *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας*. Diese Sorge bestimmt sich selbstverständlich nach der spez. Aufgabe, welche dem Einzelnen gesetzt ist u. wofür ihm seine Natur Mittel der Berufserfüllung sein soll. Den Gegensatz dazu bildet einerseits die falsche Pflege in der Trägheit u. Wollust d. Fleisches, in „Fressen u. Saufen, in Kammern u. Unzucht" (Röm. 13, 13), was ebenso geistig wie leibl. geschehen kann, in weichlichem Gefühlsleben oder üppiger Pflege der Phantasie u. s. w.; andrerseits die Schonungslosigk. gegen die eigene Natur, *ἀφειδία σώματος* Kol. 2, 23, in willkürl. Enthaltungen u. Versagungen. Darnach bemißt sich die Einschränkung der geistleibl. Natur, damit sie nicht aus e. Dienerin zur Herrin werde 1 Kor. 6, 12 *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*, vielmehr durch Niederhaltung u. Versagung immer wieder geschickt gemacht, Mittel für den Zweck der persönl. sittl. Aufgabe zu sein: 1 Kor. 9, 27 *ὑπωπίαζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*, d. h. sofern im Kampfe mit der Sünde der Leib mit dieser gemeinsame Sache macht u. so dem Ap. seine Aufgabe erschwert, statt ihm darin zu dienen, betäubt er ihn gleichsam durch Faustschläge ins Gesicht, daß er machtlos wird u. so ihm willenlos zu Willen sein muß. Alle Askese hat also nur die Bedeutung eines Mittels u. nicht eines Zwecks, u. zwar eines Mittels der Uebung für die christl. Berufserfüllung in der Welt, nicht aber etwa für das Verhß. zu Gott. In diesem falschen Sinn ist sie vom theosoph. Judenth. der kolosß. Irrlehrer geübt u. gefordert worden Kol. 2, 18 als übersinnl. Entsinnlichung *ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων* (Subjs.- nicht Objs.gen., vgl. Hofm. z. d. St.), als wäre der Mensch e. reines Geistwesen, um durch solche Enthaltungen erst den Heilsstand völlig zu machen — demnach sowohl e. Verkennung der Völligk. des Heils in Christo als auch widernatürl. Verkennung des Schöpfers. Von da aus sah Paulus die Gefahr der Zukunft drohen 1 Tim. 4, 1 ff. in der Verachtung der Schöpfungswelt Gottes (Ehe, Speise), welche sich im 2. Jahrh. zur gnost. blasphemia creatoris entwickelte.

Digitized by Google

Diesem Irrthum stellt der Ap. 1 Tim. 4, 7 f. die rechte Askese gegenüber: sie ist Selbstzucht, zu diesem Behufe γυμνάζειν ἑαυτόν, d. h. Uebung, welche uns tüchtig u. geschickt machen soll πρὸς εὐσέβειαν zur Gottesfurcht u. Frömmigk., also innerliche Selbstzucht, während σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος, d. i. eine solche Selbstzucht, welche in leibl. Versagungen u. dgl. besteht, um den Leib an Entbehrung zu gewöhnen u. ihn dadurch dem höheren Willen gefügig u. der Erfüllung der Berufsaufgabe dienstbar zu erhalten, wie sie auch der Apostel zuweilen selbst geübt hat (1 Kor. 9, 27). Nicht schlechthin unnütz ist diese Askese, aber v. verhältnißmäßig geringem Nutzen, u. nicht an sich werthvoll oder verdienstlich, sondern nur Mittel für jenen Zweck. Solcher Erinnerung mochte Timotheus bedürfen gegen e. falsche Ueberschätzung derselben, womit wohl auch s. Weinenthaltung zus.hing 1 Tim. 5, 23. Die rechte Selbstzucht dagegen, welche er üben soll, ist diejenige, in welcher der Christ sich innerlich Zwang anthut, um sich nicht gehen zu lassen in seinen Stimmungen, Empfindungen, Gedanken, Neigungen, Willensregungen u. dgl., sondern sich so zu gewöhnen, daß er „in allem Thun u. Lassen Gott in Ehrfurcht zu gefallen u. zu dienen bereit sei" (vgl. Hofm. z. d. St.). Diese bibl. Würdigung der Askese bildet den Gegensatz sowohl zur heidn. Entsinnlichung wie zur jüdisch-pharis. Betonung des äußern Werks u. seiner Verdienstlichk. Dieser doppelseitige Irrthum ist frühzeitig in die kirchl. Praxis u. Anschauung eingedrungen, vgl. 3.

5. Die Askese in der vorreform. Kirche. Von Asketen u. Enkratiten innerhalb der christl. Gesellschaft ist schon frühzeitig die Rede (vgl. Th. Zahn, Forschungen I, 285 ff.); e. asket. Neigung war v. Anfang an vorhanden, die sich in der Uebung des Fastens u. bes. der Hochhaltung der Virgin. geltend macht. Diese Richtung wurde unterstützt durch den Zustand der damal. Welt, wozu nur der volle Gegensatz als das sittliche Ideal erschien. Dazu kam der Einfluß der Denkweise der ausgehenden Antike. Schon die „Apostellehre" empfiehlt das Fasten; der Hirte des Hermas (vgl. s. Aeußerungen über statio) setzt es als regelm. Sitte voraus; Jak. min. erscheint nach Hegesi. (bei Euseb. h. e. II, 23) als asket. Vorbild; bei Tatian u. den Enkratiten ist es dualist. begründet; so auch bei verschiedenen Gnostikern (Basil., Bardesanes, Satornilos; Markion; Manich.). Aber auch der Erkß.enthusiasm. der alex. Theologie ging den Weg der Kontempl. u. Askese; u. die Kappadozier verherrlichen, bes. in der Virgin., die ἐμφιλόσοφος καὶ ἄυλος τοῦ βίου διαγωγή, die ἀγγελικὴ καὶ ἐπουράνιος ζωή (Greg. Nyss.) u. so auch z. B. Chrysost. trotz des Gegensatzes zur Hyperaskese, u. die Vertreter des Mönchthums. Im Abdl. war vor Allem Hieron. e. Verherrlicher der Askese der Virgin. u. des Fastens, vgl. s. Brief an die Eustochion, welcher e. ganzes Kompendium asketischer Lebensführung; u. s. Polemik geg. Helvidius. Auch Augustin stand unter dem Einfluß der asket. Traditionen. Die Askese lag im Zug der Zeit, u. die harten Gegensätze der untergehenden alten Welt mußten diese Stimmung

Digitized by Google

befördern. Der Geist des Mönchthums u. der myst. asket. Richtung beherrschte die Christenheit des M.-A., s. großen Scholastiker, wie das Leben der Kirche; den Franziskanism. u. s. Tertiarier, wie die Mystik u. den Gedanken der Nachfolge Christi u. s. verschiedenen Erscheinungen.

6. Die reformatorische Antithese. Die röm. Lehre hatte die asket. Uebungen als an sich heilig, verdienstlich u. satisfaktorisch erklärt, — z. B. Eck, Enchir. p. 136 de jejunio liquet rem esse sanctam etc. Resp. Cochl. II, 5: quod discrimina ciborum et similes traditiones humanae sint opera utilia ad promerendam gratiam et satisfactoria pro peccatis ex scripturis (2 Thess. 2, 15. Ap.-G. 15, 29) dilucide probari potest. Sic tota ecclesia quaedam ciborum discrimina ad satisfaciendum pro peccatis instituit etc. Lämmer a. a. O. S. 205. — Vor Allem gegen diesen Irrthum kehrte sich die reformat. Polemik, v. ihrer Erkß. der Glbs.gerechtigk. aus, die für die Askese nur den urchristl. Gesichtspunkt der Bekämpfung des eigenen Fleisches, um dieses im Gehorsam des Geistes zu erhalten, kannte. So Luther bereits mit voller Klarheit in s. „Freih. eines Christenmenschen" 1520: auch im Stand der Rechtf.gewißh. haben wir doch immer noch den widerspenstigen Willen des Fleisches zu bändigen durch „Fasten, Wachen u. Arbeiten u. mit aller mäßigen Zucht", aber nicht als wollten wir „dadurch vor Gott fromm werden", was bloß durch den Glauben geschieht, sondern nur im Sinn der nöthigen Zucht, in die wir uns nehmen müssen. Daraus folgt, daß jene Uebungen nicht über die Grenzen dieses Nothwendigen hinauszugehen haben 27, 189. 190. Es handelte sich in dieser Frage besonders über das Fasten. „Es lobet Gerson die Karthäuser, daß sie nicht Fleisch essen, auch in der Krankheit, ob sie drob sollten sterben; so ist der große Mann betrogen worden von der abergläub. engelischen Geistlichkeit. Wie aber, wenn sie Gott für Mörder wird richten ihres eigenen Lebens?" 7, 40. Wir sollen nicht ohne Noth grausam sein gegen unsern Leib ad Gal. III, 15. Den Begriff des Fastens aber erweitert Luther zu dem der Mäßigung u. Selbstzucht überhaupt 7, 138: „Das heißt denn recht fasten u. ist alle Tage gefastet u. den weltlichen Begierden absagen; so lehr[illegible] Evangelium, das ist des N. Testaments Volk", 43, 199; u. verbind[illegible]ie Forderung der Arbeit 4, 380. 5, 93. 8, 131 u. ö. In al[illegible]oll man Maß halten. „Denn Gott ist kein Mörder [illegible]cher damit umgehet, daß die Werkheiligen sich zu Tode [illegible]chen sollen" 4, 380. Dieses Maß bestimmt sich individuell [illegible]t Einzelnen Erkß. anheimgegeben. 8, 132: „In solchen [illegible]hn u. will St. Paulus kein Maß, Regel, noch Ziel, noch [illegible] die Concilia, Päpste u. Mönche gethan haben, sondern einem Jeglichen in sein Erkß., daß er es erkennen u. [illegible]iel, wie fern, lang u. groß es sein solle, zu zwingen das [illegible]dem ein Jeder merkt, daß ihm etwas zur sinnl. Anreizung [illegible]lassen 20, 250 f.; wo aber diese Anreizung ganz aufhört, [illegible]und der betr. Askese weggefallen 20, 252; nur daß man

Digitized by Google

nun nicht in falsche Sicherh. u. Trägh. falle (a. a. O.). Und nicht nur uns selbst sollen wir dienen durch solche leibl. Uebung, sondern auch unsern Nächsten durch unser Exempel, ihnen dadurch „Muth schaffen u. sie auch zu dem Glauben durch unser Predigen u. Leben bringen" 7, 167. 27, 197. So daß also die Selbstzucht u. Selbstbewahrung auch unter den Gesichtspunkt der Liebe zum Nächsten gestellt u. dieser dienstbar gemacht wird. — Dieselben prinzipiellen Gesichtspunkte betont auch das Bekenntniß. So im Kl. u. Gr. Katechismus beim Abendm.: Fasten u. leiblich sich bereiten ist wohl eine feine, äußerliche Zucht u. s. w. Gr. Kat. V, 37 p. 559. Von da aus wird der röm. Irrthum verworfen, überhaupt Aug. XXVI de discrimine ciborum geg. den Irrthum, dergleichen seien opera utilia ad promerendam gratiam et satisfactoria pro peccatis. Aber dadurch primo obscurata est doctrina de gratia et justitia fidei, quae est praecipua pars evangelii etc. u. ö.; auch XXVIII, 43. Apol. XV de traditt. hum. in ecclesia, 24 (p. 209): so urtheilt die menschl. Vernunft hievon. Sicut Thomas scribit: jejunium valere ad deletionem et prohibitionem culpae u. ö. Dagegen die rechte schriftgemäße Lehre Aug. XXVI, 30 sqq. (p. 31): von der mortificatio oder crux bei den Evangelischen, quod christianos oporteat tolerare afflictiones. Haec est vera seria et non simulata mortificatio, variis afflictionibus exerceri et crucifigi cum Christo. Insuper docent, quod quilibet christianus debeat se corporali disciplina aut corporalibus exercitiis et laboribus sic exercere et coercere, ne saturitas aut desidia exstimulet ad peccandum, non ut per illa exercitia mereamur gratiam aut satisfaciamus pro peccatis. Et hanc corporalem disciplinam oportet semper urgere, non solum paucis et constitutis diebus, sicut Christus praecipit Luc. 21, 34. Matth. 17, 21. Et Paulus ait 1 Cor. 9, 27. Ubi clare ostendit, se ideo castigare corpus, non ut per eam disciplinam mereatur remissionem peccatorum, sed ut corpus habeat obnoxium et idoneum ad res spirituales et ad faciendum officium juxta vocationem suam. Apol. VII. VIII, 35 (p. 152 sqq.). So auch Melchth. in den Locis: De mortificatione. C. R. XXI p. 515 (2. Bearb. 1535). Dazu gehören: abstinentia, intentio vehementior in studia, labores, sacrae lectiones p. 1026 sqq. (3. Bearb. 1543). — In der röm. Kirche fand die Askese e. erneute Betonung innerhalb der roman. Mystik im Sinn des myst. Vollkh.ideals der Einigung mit Gott, in Spanien (Karmelorden, Joh. v. Kreuz u. s. w.); in der reformirten Mystik der Niederl. bes. das Fasten (Lodensteyn, Terstreegen); in der luth. Kirche: Weigel v. Zschopau, der Württb. Mich. Hahn (Hochstellung der Eheloszigk.) u. ähnl. Erscheinungen, während das kirchl. Lutherth. z. B. eines Buddeus die heidn. Wurzel jener Askese richtig erkannte u. vor allem das Gebet betonte (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 210), das moderne Christenth. u. Lutherth. aber die Bedeutung des Asket. zu gering zu schätzen geneigt ist.

Digitized by Google

§ 50. Die Kontemplation.

Wie die leibliche Zucht der Askese den leiblichen Organismus geeignet erhalten soll, der sittlichen Aufgabe als Mittel zu dienen, so soll die Askese des Geistes durch die innere Sammlung und Entnehmung aus der Mannigfaltigkeit des Weltlebens, vornämlich in Gestalt der Kontemplation, in Verbindung mit Einsamkeit und Schweigen dazu dienen, den Geist für die Erfüllung der sittlichen Aufgabe geeignet zu erhalten, während die anderen sogenannten asketischen Mittel: des Gebets, der Schriftlesung, des Gebrauchs der kirchlichen Gnadenmittel und der Arbeit, der Erfüllung jener sittlichen Aufgabe selbst sowohl Gott wie der Welt gegenüber angehören, also im Zusammenhang mit dieser zu behandeln sind.

1. Die Einsamkeit. Zöckler a. a. O. 393 ff., wo auch die übrige Liter. — Petrarka, De vita solitaria. Zimmermann, Ueber die Einsamk. 4 Bde. Lpz. 1784 ff. Garve, Ueber Gesellschaft u. Einsamk. „Versuche" Bd. 3 u. 4. J. Hauber, Das Leben u. Wirken gottgeweihter Personen in der Einsamk. Lindau 1844. Reinhard, Moral IV S. 664 ff. — angegeben ist. Die Zurückziehung v. sozialen Leben bildete die Grundform schon der vorchristl. Askese: in den waldbewohnenden Büßern Indiens, die mit schweigender Kontemplation, dem Studium der heil. Schriften u. leiblichen Kasteiungen lebten, woraus dann das buddhist. Mönchth. hervorging. Aehnlich auf jüd. Boden die Essener u. Therapeuten, nach Philo (?) de vita contemplativa u. Quod omnis prob. sit liber, Joseph. bell. jud. II, 8, 2 u. Plinius h. n. V, 15. Das A. T. zeigt zwar vorübergehende Zurückgezogenheit zum Gebet, längere bei Elias u. Elisa 1 Kön. 17, 3. 19, 4. 2 Kön. 6, 1 nur durch die Verfolgung aufgezwungen. Im N. T. lesen wir von Jesu — nach der 40täg. Versuchungszeit — wiederholt, daß er sich zum Gebet in die Stille zurückgezogen Matth. 14, 23. Mark. 1, 35. 45. 6, 32. Luk. 5, 16. 6, 12. Joh. 6, 15, zu neuem Wirken Kraft zu schöpfen; aber, abgesehen von Matth. 6, 6, keine Vorschrift oder auch nur Empfehlung, wohl aber Weisungen über den Beruf der Seinen in der Welt. In der Kirche bildete sich bes. in Aegypten früh die Neigung zu solcher Zurückgezogenh., mit Berufung auf das Vorbild des Elias, Elisa u. Joh. d. Täuf. u. im Anschluß an ägypt. Vorbilder. Schon Klem. Alex. (Strom. VII p. 711) u. Orig. (Comm. ad Ep. ad Rom. T. III p. 507) reden, allerdings tadelnd, von solchen, welche *βίον μονήρη* führen. Vgl. die Gesch. des Mönchths. Nach evang. Betrachtungsweise ist die Einsamkeit sittl. werthvoll nur, sofern sie der persönl. Gottesgemsch. u. der Berufserfüllung förderlich ist. So hat Luther nicht selten zu Gebet u. Studium sich zurückgezogen, daneben aber bes. der Jugend die Einsamk. widerrathen, „denn es ist ja doch die Einsamk. oder Schwermuth allen Menschen eitel Gift u.

Digitized by Google

Tod, sonderlich einem jungen Menschen" (an Fürst Joachim von Anhalt 1534. 55, 54). — Wohl haben viel Aufgesuchte, z. B. Terstеegen, zuweilen „sich retirirt" u. bes. Mystiker die Einsamk. empfohlen (z. B. Arnold, Leben der Gläubigen S. 669: „Es sollen sich die Leute zu Zeiten von der Welt wenden zu Gott in ihr Herz, auf den geistlichen Berg Sinai u. da mit Gott reden u. fasten von den Sünden" u. s. w.). Aber auch von Reinhard „von Zeit zu Zeit" empfohlen IV, 667 ff. „Kann man jedoch seines Berufs u. Standes wegen fast gar nicht über s. Zeit gebieten, so hat man eben darum, weil man sich in einer fast immerwährenden Zerstreuung befindet, desto mehr Ursache, jeden Zeitpunkt, wo man zu sich selbst kommen und allein sein kann, auf der Stelle zu ergreifen und ihn zweckmäßig zu benutzen, wenn man auch gerade kein besonderes Verlangen nach Einsamkeit fühlen sollte." Rothes Spruch: Nicht Ruhe, wohl aber Stille. Bes. die innere Sammlung vor der Tagesarbeit.

2. Einem ähnl. Zweck der Zurückziehung auf sich selbst dient die **Schweigsamkeit.** Der inneren Sammlung sollte das fünfjähr. Schweigen dienen, welches Pythagoras seinen Jüngern zum Gesetz machte (Klem. Al. Strom. V p. 580); u. auch das Wenig- u. Kurzreden der Spartaner empfiehlt Plutarch de garrul. p. 32 als ein heilsames Mittel der Selbstbeherrschung (vgl. auch Epiktet Enchir. c. 33, 2. 42). Im A. T. erscheint das Schweigen nicht bloß in Verbindung mit der Hoffnung auf Gott, sondern auch als Niederhaltung der innern Erregung Ps. 37, 7, damit man nicht sündige mit s. Zunge Ps. 39, 1; überhaupt die Zunge bewahren Prov. 13, 3. 21, 23 (vor Bösem Ps. 34, 14. Hiob 27, 4). Im N. T. Wenn auch das *χαλιναγωγεῖν τὴν γλῶσσαν* Jak. 1, 26 zunächst im Gegensatz zu frommem Geschwätz gemeint ist, mit dem man Gott zu dienen meint (vgl. Hofm. zu d. St. N. T. VII, 3 S. 46), ist es doch immer Beherrschung der Zunge u., wenn 3, 2 ff. als Vollkh. bezeichnet, die Zunge im Zaum halten, so daß man der Sünde keinen Raum im Sprechen gibt, so ist damit gesagt, daß die Selbstbeherrschung sich vor allem in der Herrschaft über die Zunge kundgibt. 1 Petr. 3, 4 empfiehlt das *πραΰ καὶ ἡσύχιον πνεῦμα*, u. das *ἡσυχάζειν*, zu welchem Paulus 1 Thess. 4, 11 ermahnt, schließt als Gegensatz zu einem nach außen gewendeten Treiben (Hofm. a. a. O.) auch das Gebiet der Zunge ein. Das Mönchth. hat daraus e. Askese des Schweigens gemacht — vit. Ant. c. 29 das Schweigen neben dem Fasten, Gebet ꝛc. genannt — aus Anlaß von Ps. 39, 1 (vgl. Sokrat. h. e. IV, 23); im Anschluß an das 40tägige schweigende Fasten Jesu, bes. bei Tisch geübt ꝛc. Am strengsten von den Trappisten. — Das evang. Christth. fordert nach der Schrift nicht sowohl Schweigen, als Nichtsündigen mit der Zunge, was von selbst das rechte Maß des Redens zur Folge haben wird. Im Uebrigen bestimmt sich die Selbstzucht des Wortes mit durch die Natureigenthümlichk. des Betreffenden. Einsamk. u. Schweigsamk. sollen der Betrachtung dienen in den drei Formen der Selbst-, Welt- u. Gottesbetrachtung, oder der Rekollektion, Meditation u. Kontemplation im engeren Sinn.

Digitized by Google

3. Die Selbstbetrachtung (Rekollektion, vgl. Zöckler a. a. O. S. 304 ff.), dieſe consideratio sui v. Plato u. den ſpäteren Stoikern als *εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν* sevocare se a corpore, redire a corpore ad animam empfohlen, aber im Zuſ.hang mit der falſch ſpiritualiſt. u. idealiſt. Verachtung der ſinnl. Seite des Daſeins u. dem Kultus des geiſtigen Ich, wie ihn die ſpätere Stoa pflegte. Und dieß iſt auch die ſtete Gefahr ſolcher Selbſtbetrachtung. Daher fordert die Schrift, abgeſehen von der Einkehr in ſich ſelbſt in der *μετάνοια* (vgl. Luk. 15, 17 *εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών*), nicht e. ſolche regelmäßige Selbſtbetrachtung, wohl aber fordert das A. T. wiederholt Gott auf, das menſchliche Herz zu prüfen (Pſ. 26, 2), zu erforſchen (Pſ. 139, 23), als welcher Herzen u. Nieren prüft (Pſ. 7, 10. Prov. 17, 3. Jer. 11, 20. 17, 10. 1 Chron. 30, 17), welches allerdings nicht ohne Selbſtprüfung zu denken iſt: e. Ausdruck dafür, daß wir allezeit vor Gott, alſo auch vor uns, innerlich offen vor Augen liegen. Daneben einzelne Selbſtprüfungen nicht bloß 1 Kor. 11, 28 vor dem hl. Abendm., ſondern auch 2 Kor. 13, 5 *ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε* u. Gal. 6, 4 *τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος*, zum Schutz gegen Selbſtbetrug — eine Selbſtprüfung, welche von dem Gebet, welches der eigenen Sünden vor Gott gedenkt, ſelbſtverſtändlich untrennbar iſt. Zur regelmäßigen Uebung u. Syſtematiſirung iſt dieß verhß.mäßig erſt ſpät in der Kirche gekommen, vor allem durch jene Beſchäftigung mit ſich ſelbſt, welche das griech. Mönchth. übte u. die Myſtik einführte. So betont Bernh. v. Clairv. De consideratione ad pap. Eugen. 5 BB. im Gegenſatz zur dialekt. Methode die fromme Innerlichk.: quid sit pietas quaeris? vacare considerationi (1, 7); speculativa est consideratio, se in se colligens, et quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum — mit ihren Stufen, deren höchſte, ſeltene der excessus (Lthrdt., Geſch. d. chr. Eth. I, 272. 277 ff.). Mechaniſirt in der röm. Methode der Selbſtprüfung, beſ. durch Ignat., deſſen instructio de modo examinandi conscientiam die Grundlage u. das Hauptſtück ſeiner exercitia spiritualia bildet: das examen generale iſt alle Abende als Reviſion aller einzelnen Stunden des Tages vorzunehmen, das examen particulare ſoll beſ. den Lieblingsſünden gelten, wobei die Zahl der Vergehungen immer durch Punkte zu notiren iſt, um ſich ſo der allmählichen Abnahme zu vergewiſſern u. ſ. w. Das evang. Chriſtth. weiß wohl v. e. tägl. Reue u. Buße (Luther, Kl. Katech., Hauptſt. v. d. Taufe) u. demnach Prüfung vor Gott, am naturgemäßeſten mit dem Abendgebet zu verbinden; beſ. v. Pietism. z. B. Rambach betont, aber es lehnt alle jene Mechaniſirungen des geiſtl. Lebens, als äußerl. Geſetzlichk. u. als Gefahr des Selbſtbetrugs ab. — Als Hülfsmittel der Selbſtprüfung iſt mehrfach die Führung eines Tagebuchs der religiös-ſittlichen Selbſtbeobachtung empfohlen u. beſ. in evang. Kreiſen, auch von ernſten Chriſten, wie Bogatzky, A. v. Haller u. A. gebraucht, noch v. Reinh. IV mehr empfohlen als widerrathen (a. a. O. S. 520) worden, jetzt aber mehr außer Gebrauch gekommen; auch wegen der Gefahr der Selbſtbeſpiegelung als e. nicht un-

Digitized by Google

bedenkliches Mittel zu bezeichnen. — Als direkteres Mittel wurde von je speziell die Todesbetrachtung gepflegt. Schon der alten Welt war die zuweilen drast. Erinnerung an den Tod nicht fremd. Von den Aegyptern Herodot II, 78; die Sitte bei Gastmählern u. Trinkgelagen ein silbernes Todtengerippe am Tisch herumzureichen (Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet. WW. Lachm. VIII, 254) u. s. w. Die Schrift heißt zwar an den Tod denken Ps. 39, 5. 90, 12. (Sir. 7, 40. 8, 8.) 2 Kor. 5, 10. Hebr. 9, 27; aber mehr an jene außerbibl. Vorbilder als an die biblische Erinnerung schließt sich jene methodische Todeserinnerung an, wie sie in der Kirche im asket. Sinn aufkam u. vielfach in drast. Form geübt wurde. Aber auch die evang. u. die erbaul. Liter. hat die „Sterbekunst" behandelt u. z. B. Reinhard V die Todesbetrachtung unter die Tugendmittel aufgenommen (vgl. a. a. O. S. 520).

4. Die **Meditation** gilt der Gotteswelt außer uns theils in den Kreaturen Gottes, welche zu allen Zeiten der Frömmigk. zu andächtiger Betrachtung dienten, theils der heil. Schrift u. den Wegen Gottes in der Gesch. seines Reiches u. des Einzellebens, wie z. B. die Ps.sänger über dem Gesetz u. den Wegen Gottes sannen (Ps. 1, 2. 63, 7. 77, 12. 13. Ps. 119 oftmals), gemäß dem Gebot Deut. 6, 7. Für jeden Christen selbstverständl. ist sie erst später in d. Kirche zu e. bes. asket. Uebung u. e. stehendes Stück der tägl. Klosterdisziplin geworden. Bernhard unterscheidet als die vier Stufen der Andacht: lectio, meditatio, oratio, contemplatio. Beatae vitae dulcedinem lectio inquirit, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio degustat; u. bezieht sie auf das Wort Christi: Suchet (lectio), so werdet ihr finden (medit.), klopfet an (oratio), so wird euch aufgethan (contempl.). Aehnl. die Viktoriner u. Bonav. Itiner. u. s. w. Am umfassendsten ausgebildet, systematisirt u. zum röm. Methodism. entwickelt in den auf vier Wochen vertheilten exercitia spiritualia Loyolas u. s. w. Die 1. Woche gilt — nach der Dreitheilung der myst. Theologie — der via purgativa (Zerknirschung), die 2. u. 3. der via illuminativa (Versenkung in das Leben Chr.), die 4. der via unitiva (Vereinigung mit Chr.), mit genauer Bestimmung sowohl aller innern Gedankengänge u. Willensaffekte als aller Aeußerlichkeiten der Umgebung u. s. w. — e. Methodisirung innerer geistl. Lebensvorgänge, mit überschwängl. Worten verherrlicht von Frz. Xaver, K. Borromeo, Frz. Sales u. A., v. d. röm. Mystik Span.s, Frankr.s u. s. w. überh. in verwandter Weise gepflegt u. gelehrt; auch z. Th. v. d. reformirten Mystik (a. a. O. II, 252), während die luth. Ethiker, wie Baier, Budd. (II, 202. 210), sie v. d. röm. bestimmt abgrenzen.

5. Die Medit. geht über in die **Kontemplation** im engeren Sinn: die Versenkung od. Erhebung der Seele in Gott, mit seligem Schauen der himml. Geheimnisse (nach 2 Kor. 12, 2. Apok. 1, 10) u. myst. Vereinigg. mit Chr., v. den Mystikern aller Zeiten hochgepriesen u. angestrebt, v. d. Medit. unterschieden wie das Intuitive v. Discursiven (vgl. Frz. Sales a. a. O. II, 159). Schon vorchristl. (vgl. de vita contempl., angebl. Philos),

Digitized by Google

in d. alex. Theol. eines Klem. Al. das selige Anschauen Gottes u. der göttl. Dinge im Himmel (γνῶσις, ἐπόπτεια, θεωρία) als das höchste Ziel, also das höchste Gut (a. a. O. I, 119) u. im mönch. Ideal bes. der griech. Kirche (γεῦσις τοῦ θεοῦ I, 138), v. da in das abendl. Mönchth. u. Mystik übertragen Cassiod., Skot. Erig. adunatio, deificatio, Bernh. intuitus animi, das Ziel der consideratio, more angelorum, myst. Liebesverkehr der bräutl. Seele mit Chr. dem Bräutigam, bis zu einzelnen excessus (Entzückungen). — Diese vita contempl. gilt als höher stehend als die vita activa; ebenso b. den Viktorinern, so Rich. v. St. V. de gratia contemplationis 5 BB., Bonav. de septem gradibus contemplationis, u. auch die Nominalisten wie P. d'Ailly compendium contemplationis. Besonders das Hohelied reicht seit Bernhard die Gluth seiner Farben u. Bilder dar, „welche bei manchen spätern Asketen u. Asketinnen, namentlich bei vielen der letzteren, e. wahrhaft bedenkliche Anschaulichk. u. sinnl. Lebhaftigk. der dabei gehabten Empfindung annimmt" (Zöckler a. a. O. 320 f.), oder sie wird als „solche Nacktheit" oder „Entblößung" der Seele in der völligen Vereinigung mit dem Dreieinigen gefaßt, daß das eigene Ich darin ganz untergeht u. verschwindet. So finden wir es bes. in der nachreform. röm. Mystik Span.s, Frkchs. u. s. w. Aehnlich aber auch in der reformirten Mystik z. B. Lodensteyns („solche Gottbeschauer sinken in die Tiefe der Gottheit hinab"), Labadies u. s. w., auch Tersteegens, u. auch in der luth. Mystik; während Luther die vita contempl. in den Dienst der vita activa gestellt hatte u. auch Bengel zwar einen „geheimen Umgang mit der Liebe Gottes in Chr. J." u. einzelne „Gnadenblicke" u. dgl. lehrte, aber nur als einzelne innere Erquickungen von nachwirkender Kraft des Lebens. Die Gesundheit aller dieser inneren Vorgänge u. Zustände ruht auf der Unterordnung unter die normat. Schrift, dem Zus.hang mit den Gnadenmitteln u. dem relig. Gemeinleben der Kirche u. ihrer evang. Heilsordnung.

Die übrigen bes. in den früheren Ethiken gewöhnlich mit aufgeführten Tugendmittel gehören den entsprechenden Gebieten der aktiven Bethätigung der christl. sittl. Gesinnung an: so das Gebet der unm. Bethätigung geg. Gott, die Schriftlesung u. der Gebrauch der Gnadenmittel dem kirchl. Verhalten, die Arbeit der mannigf. Berufserfüllung; so daß von ihnen nur je im Zus.hang mit dem betr. Gebiet die Rede zu sein hat.[1]

1) Die folg. Disposition wesentl. nach v. Hofmanns theol. Ethik S. 139 ff.

Digitized by Google

III. Die unmittelbare Bethätigung gegen Gott: das Gebet.

Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen u. Lehren v. Gebet. Gött. 1824. Tauberth, Die chr. L. v. Gebet, histor.-exeg. bearb. Wurzen 1855. Löber, Die Lehre v. Gebet. Erl. 1860. Monrad, Aus d. Welt des Gebets. 8. Aufl. Dresd. 1890. Wiener, Das Gebet. Gotha1886. J. Kaftan, Die chr. L. v. Gebet. Vortr. Bas. 1876. Leonhardt, Das christl. Gebet. 7 apol. Vortr. 2. Aufl. Berl. 1878.

§ 51. Das Gebet im Heidenthum.

C. L. Nitzsch, Nonnulla ad historiam de usu religiosae precationis morali pertinentia. Viteb. 1730. Nägelsbach, Homer. Theol. V, 11—16. VI, 26. 27. Nachhom. Theol. V, 1, 3 ff. S. 194 ff., spez. V, 1, 13 ff. S. 211 ff. K. F. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstl. Alterthümer der Griechen. 2. Aufl. bearb. v. Starck. Heidelb. 1857. Lasaulx, Ueber die Gebete der Griechen u. Römer. Würzb. 1842. Auch in Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. III. Abschn., 4: Die religiösen Zustände. Lpz. 1871.

Opfer und Gebet bilden in irgendwelcher Form unter allen Völkern die unmittelbarsten Aeußerungen ihres religiösen Lebens. Wenn das Opfer nie ohne Gebet ist, so erscheint dagegen das Gebet auch ohne Opfer. Beide aber beziehen sich als Ausdruck des Dankes oder als viel häufigerer Ausdruck der Bitte, vorwiegend auf das sinnliche Leben, weniger auf sittliche Güter, am wenigsten auf ein persönliches Verhältniß zur Gottheit. Kein bedeutsamer Akt des öffentlichen wie des privaten Lebens war in der alten Welt ohne ihre Begleitung. Aber mehr äußere Uebung und Brauch als Vorgang der Innerlichkeit, theilte das Gebet das Schicksal der alten Religion überhaupt; es flüchtete vor dem religiösen Geist der neuen christlichen Zeit zuletzt in das Dunkel des Aberglaubens und der vermeintlichen Zauberei. In der übrigen Heidenwelt aber ist es je länger je mehr zur äußeren Zeremonie und vermeintlichen Magie geworden.

1. Die Bedeutung des Gebets in der alten Welt (vgl. bes. Nägelsb. a. a. O.). Das Gebet ist wie das Opfer, in welchem es sich verkörpert, der unmittelbarste Ausdruck der Abhängigk. v. der Gotth., sowie des Vertrauens auf ihre Macht u. Helferwilligk. Es ist zunächst die Noth u. das Bedürfniß, was beten lehrt. Hom. Od. 3, 47 *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι* (nach Melchth. der schönste Vers im ganzen Homer). So ist denn auch der eigtl. Kern des Gebets immer e. Bitte; von e. Lob- oder Dankgebet finden sich bei Homer nur schwache Spuren. Dem entsprechend ist auch der Gegenstand der Bitte meist etwas Einzelnes, durch

Digitized by Google

den Augenblick veranlaßtes. Die Erhörung seines Gebets erwartet der Betende u. spricht diese Erwartung mit e. gewissen Anspruch aus, den er bes. auf s. Opfer als die Leistung seiner Schuldigk. gründet, so daß das gegenseitige Verhß. als e. Art gegenseitigen Vertrags- u. Verpflichtungsverhßs. erscheint. Diese Anschauung bildet die Grundlage aller folgenden Anschauung u. ihrer Entwickelung. Nur daß später das Gebet um sittl. Gaben u. Güter stärker eintritt als es b. Homer der Fall war, wie im berühmten lakedäm. Gebet, daß die Götter ihnen zu dem Guten das Schöne (*τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς*) geben möchten, d. h. zu dem Nützlichen das Sittliche. Auch an Gebeten um Vergebung begangener Schuld fehlt es nicht. Nicht minder kommen auch Dankgebete häufiger vor, wie denn der nach Tisch gesungene Päan schwerlich etwas anderes als ein Dankgebet gewesen sein wird. Immerhin blieben die Wünsche des sinnl. Lebens der hauptsächlichste Inhalt der Gebete. Cic. läßt seinen Akademiker De nat. deor. III, 36 sagen: Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a diis se habere; virtutem autem nemo unquam acceptam deo rettulit. — Num quis, quod bonus vir esset, gratias diis egit unquam? at quod dives, quod honoratus, quod incolumis etc.

2. Die Stellung des Gebets im Leben. „Nicht leicht unternahm der Grieche der guten Zeit etwas Wichtiges ohne Gebet; Anfang u. Ende des Tages, wie der Schluß der Mahlzeit waren v. gottesdienstl. Formen begleitet, u. dass. gilt v. größeren Zus.künften des Volks zu Berathungen, Kriegszügen u. dgl., welchen ein Herold die Worte des Gebets vorzusprechen pflegte“ (K. F. Hermann); auch alle Wettspiele, sogar das Theater ward mit Zeus, d. h. mit Gebet begonnen. „In Rom pflegte man nach Anordnung des Königs Numa zu Anfang jedes Jahres gewisse Gebete u. Opfer für das Heil des ganzen Jahres darzubringen. Alle Wahlkomitien eröffnete der präsidirende Magistrat mit e. solemne carmen precationis, ebenso alle Volksmusterungen auf dem Marsfelde u. alle Senatssitzungen; u. gleicherweise begannen die Magistrate, namentl. die Konsuln, als die Häupter der Republik, ihr Amt mit e. solemnis votorum nuncupatio im Tempel des kapitol. Jupiter“ u. s. w. (Lasaulx a. a. O.). Vgl. z. B. Xenoph. Oecon. 6, 1 *ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καλῶς μοι δοκεῖς λέγειν, κελεύων σὺν τοῖς θεοῖς ἄρχεσθαι παντὸς ἔργου, ὡς τῶν θεῶν κυρίων ὄντων οὐδὲν ἧττον τῶν εἰρηνικῶν ἢ τῶν πολεμικῶν ἔργων.* Xen. am Schluß v. de vectigalibus 6, 3: *σὺν γὰρ θεῷ πραττομένων εἰκὸς καὶ τὰς πράξεις προϊέναι ἐπὶ τὸ λῷον καὶ ἄμεινον ἀεὶ τῇ πόλει.* Und am Schluß s. Schr. *Ἱππαρχικός* 9, 8. 9 rechtfertigt Xen. ausführlich, daß sich in derf. das *σὺν τῷ θεῷ πράττειν* so häufig finde. Ebenso Plato Tim. p. 27 c. *τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν.* So die großen Staatsmänner u. Redner in Athen u. Rom (Cato, Die Gracchen beim

Digitized by Google

Beginn ihrer Reden). „Vornehml. aber durchdrang der Opfer- u. Gebetsdienst das häusl. Leben in einer für uns kaum glaublichen Ausdehnung" (Nägelsb. nachhom. Theol. a. a. O.).

3. Die Form des Gebets war, die Hände gegen die Gottth., also in der Regel gen Himmel, auszustrecken (Pseudaristot. de Mundo c. 6 *πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι*), geg. die Gottheiten des Meers vorwärts, bei Anrufung der Unterirdischen schlug man auf die Erde. Gebetet wurde stehend, nur bei flehendem Umfassen des Götterbilds knieend oder zu Boden geworfen, was übrigens als ausländischer Brauch galt, wie auch die Anbetung durch Kußhände (adorare: admoventes oribus suis dexteram, primove digito in erectum pollicem residente, Appul. Metam IV, 28). Man betete laut, schon wegen der Entfernung der Gottheit, *εὔχεσθαι* ist zunächst (so Lasaulx u. K. F. Hermann) lautes, feierliches Sprechen — aber auch ohne diese Vorstellung galt leises Sprechen als unwürdig. Eigthl. röm. Weise ist es, nach dem Gebet niederzusitzen.

4. Der Verfall (Nägelsb., Nachhom. Theol. VIII S. 427 ff.). Die Allgemh. u. Kraft der subj. Religiosität beruhte auf der Anerkennung der vaterländ. Götter. Wie die Religion selbst polit. Institution war, so dem entspr. auch die Religios. patriot. Pflichterfüllung, somit äußeres Werk, statt freie Aeußerung der inneren Gesinnung u. des persönl. Verhältnisses zur Gotth. Als aber mit der philos. Skepsis die obj. Unwahrheit des relig. Glaubens zum Bewußtsein kam, wirkte dieß mit Nothwdgk. erschütternd u. zersetzend auch auf die subj. Religios. u. ihre Aeußerung im Gebet zurück. Die philos. Nothwdgk.lehre bewies die Vergeblichkeit des Gebets (Maximus v. Tyr. Diss. 11). Zwar im Volke selbst starb die Religion u. ihre Uebung nicht aus, u. auch die gebildeten Klassen ergriff im Zeitalter der Antonine eine relig. Stimmung, u. die oriental. Kulte und ihre Gottheiten boten sich zu scheinbar besserer Befriedigung des lebhafteren relig. Bedürfnisses dar, während zugl. die alten Kulte, vielfach unverstanden, fortdauerten; aber fast durchweg nur Ausdruck des irdischen, nicht selten auch sündigen oder verbrecher. Sinns (vgl. Döllinger, Heidenth. u. Judenth. 1857 S. 635 f.); der relig. Pantheism. der Stoa setzte an die Stelle der Gottheiten die allgem. Natur u. damit an die Stelle des Gebets eine allgem. relig. Stimmung (*ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα*), u. der neuplaton. Kult machte schließlich aus dem Gebet eine Magie, welche die Götter zwingen zu können meinte u. vorgab.

5. Das Gebet des übrigen Heidenthums. Schon das antike Gebet trägt den Charakter der Aeußerlichk. an sich in der Fixirung und strikten Einhaltung seiner äußeren Formen, u. mehr noch bei den Römern als bei den Griechen, entsprechend der ganzen gesetzl. u. streng formalist. Art der Römer; e. geringer Verstoß in den Aeußerlichkeiten der Formel oder des Ritus konnte das Gebet (oder Opfer) unwirksam machen; etliche Gebetsformeln mußten dreimal, etliche auch neunmal wiederholt werden

Digitized by Google

u. dgl.: in solchen gesetzl. Aeußerlichkeiten bestand wesentl. die röm. Frömmigkeit, u. die Römer erklärten sich für die Frömmsten unter den Völkern (vgl. Döllinger a. a. O. S. 527 ff.). Vielmehr noch trägt bei den andern Völkern das Gebet wie die Frömmigk. überh. den Charakter der Aeußerlichk. u. des Formalism. an sich. Dahin gehört die Anrufung der großen Zahl der Namen u. Prädikate der Götter u. die stete Wiederholung derselben Gebetsformeln (vgl. auch die Baalspfaffen 2 Kön. 18, 26 ff., weshalb die Battologie Matth. 6, 7 als charakteristisch für die heidn. Gebetsweise bezeichnet wird).[1] Zu dieser Aeußerlichkeit des ganzen Gebetswesens vor allem der heidn. Völker kommt dann noch der Charakter der Zauberei oder der Magie hinzu, sof. den Formeln an sich Kraft, auf die Götter wie auf die Menschen, zugeschrieben wird (bes. den Verwünschungsformeln). — Diesen Charakter der Aeußerlichkeit trägt auch das Gebetswesen des späteren Judenthums an sich.

§ 52. Das Gebet in der heiligen Schrift.

Hofmann, Schriftb. II, 2 S. 346 ff. Oehler, Theol. des A. T. Tauberth, Die christl. Lehre u. s. w. 1855. Pressel, „Gebet bei den Hebräern" P. R.-E.² IV, 763 ff. C. Beck, „Gebet" ebendas. S. 759 ff.

Die alttestamentliche Schrift zeigt ein auf dem Boden der Heilsoffenbarung Gottes ruhendes Gebetsleben im Volk der Heilsgeschichte, als unmittelbare Aeußerung der Glaubensgewißheit des Heilsgottes, welches sich selbstverständlich auch in äußere Ordnung faßte, aber so, daß je weiter herab die Ordnung überwog und in der pharisäischen Gebetsweise zur Hauptsache wurde, und damit das Gebet heidnisch vergesetzlichte und veräußerlichte. Den Gegensatz dazu bildet das Gebetsleben des Herrn und seine entsprechende Unterweisung an die Jünger, welcher dann auch das Gebetsleben der ersten Gemeinde und die apostolische Unterweisung entsprach.

1. Die altteſt. Schrift. Die Schrift berichtet zwar die Anfänge einer gemeinschaftl. Gottesverehrung Gen. 4, 26, aber nichts v. e. göttl. Anordnung oder auch v. e. bestimmten Anfang von Gebet u. Opfer: zum

1) Dieß gilt auch für die Gebetspraxis des Brahmanism., der auch die Heimat des Rosenkranzes ist, um an dessen Kugeln die Gebete abzuzählen; bes. aber vom Buddhism., der kein persönl. Verhß. zur Gotth. kennt u. daher mechanisch wird; wie er z. B. die unverstandene Gebets- oder vielmehr Beschwörungsformel om mani padme hum unzählige male an e. Rosenkranz von 120 Körnchen abbetet, oder auch auf eigenen Gebetsmühlen (Drehwalzen), die Tag und Nacht in Bewegung erhalten werden, ableiert. Den Parsen war durch die Avesta zwanzigmaliges, in manchen Fällen bis zu 1200 Malen wiederholtes Hersagen mancher ihrer Gebetsformeln vorgeschrieben. So bestehen auch die fünf täglichen Gebete des Muhamedanism. — auf welche Muhamed die ursprünglich von Gott verlangten 50 tägl. Gebete zu mindern erlangt hat — aus sich stets wiederholenden Reihen von Gebetsformeln u. -formen. Die Derwische des Islam beten häufig die 33, 66 oder 99 Namen Gottes an einem Rosenkranz mit ebenso vielen Kügelchen ab (Böckler, Die Askese S. 326. 327).

Digitized by Google

Zeichen, daß sie dieselben als natürl. u. selbstverständl. Bethätigung des Verhffs. ansieht, in welchem der Mensch zu Gott steht. Das Opfer ist die Verkörperung des Gebets u. daher selbstverständl. stets v. Gebet begleitet, auch wo es nicht ausdrücklich erwähnt wird. Und wie das Opfer sowohl zum natürl. als zum sittl. Leben des Menschen in Beziehung steht, u. zwar als durch die Sünde des Menschen wie durch die Gnade Gottes bestimmt, so gestaltet sich darnach auch das Gebet mannigfach. Da nun aber dieses Verhß. u. seine Erkß. innerhalb des geschichtl. Offb.bereichs s. Wahrh. hat, so auch das Gebetsleben. Im Pentateuch ist nur weniges fixirt: der aaronit. Segen Num. 6, 24—26; bei der Feier des Versöhnungsfestes Lev. 16, 21 ist augenscheinl. eine liturg. Formel vorausgesetzt; Lev. 5, 5. Num. 5, 7 ist für die Darbringung der Sühnopfer auch dem Einzelnen ein bestimmtes Sündenbekß. auferlegt; u. Deut. 26 sind für die Darbringung der Erstlinge u. Zehnten bestimmte Gebete vorgeschrieben —; wohl aber zeigen die Träger der Heilsgesch. ein kräftiges Gebetsleben (vgl. das Ringen Jakobs u. Mosis); die jeweilige Erfahrung u. Stimmung geht v. selbst in Gebetsstimmung u. Gebetswort über, vgl. Jak. nach d. Traum Gen. 28, 20—22; Jakob nach Josephs Zusage (vgl. Hebr. 11, 21), Gen. 47, 31; Gen. 49, 18. Das Pss.buch zeigt das Gebetsleben der Frommen Isr.s in s. Innerlichk. (— es sind nicht sowohl Gebetsformeln, als freie Herzensäußerungen —), s. Allgmh. (— es umfaßt alle Stimmungen u. Bewegungen des Gemüths v. d. ruhigen Betrachtung u. Rede zu Gott bis zum Jubel des fröhlichen od. dem Aufschrei des geängsteten Herzens —); die früheren Pss. mehr indiv. u. subj., die späteren mehr gemdl. u. obj. — So auch b. den Proph.: Elias' lebensmüde Seele (1 Kön. 19, 4), Jerems. verzweifelnde Klage (15, 15 ff. 20, 7 ff.), oder die dankende oder bittende Rede zu Gott tritt unterbrechend in die Rede zum Volk ein (z. B. Jes. 25, 1 ff. 51, 9 ff. Mich. 7, 14 ff.). Kurz, jede Bewegung des Gemüths wird dem Frommen von selbst zum Gebet. Dieß Gebet aber ist nicht bloß Anbetung der stummen Macht der Gotth., sond. Zwiegespräch u. Verkehr mit dem persönl. Gott; Gott hört u. antwortet (ענה). Aber das Verhß. auch der Gott Nächststehenden ist im A. T. doch immer mehr das der Knechte, als das der Freunde (Gen. 18, 25. 27. Ex. 34, 6—8. Ps. 86, 2—4. 16. 90, 13. 116, 16. 1 Chron. 18, 18 f.). Erst im N. T. ist das Verhß. freier auf Grund der Versöhnungsgemsch. in Chr. (Joh. 15, 15. 16. 24. 26 f.). — Selbstverständl. fehlt es v. vornherein nicht an d. Sitte bestimmter Gebetszeiten (Ps. 55, 18. Dan. 6, 11), wie äußeren, der Stimmung entsprechenden Formen, wie am begleitenden Fasten als Aeußerung der inneren Stimmung (der Trauer z. B. 2 Sam. 12, 16, ernster Gemüthsbewegung z. B. Ps. 69, 11. Neh. 1, 4. Dan. 10, 1 ff., oder wurde bei solchem Anlaß gelobt Num. 30, 14, u. kehrte bei gleichem Anlaß wieder Sach. 7, 5). Aber das war zunächst etwas Selbstverständliches u. wurde erst später gesetzl. Die äußere Form betr. (vgl. Pressel a. a. O.), so steht oder kniet der Betende (1 Sam. 1, 26. 1 Kön. 8, 22. 54. 2 Chron. 6, 13. Dan. 6, 10. 9, 20. Esr.

Digitized by Google

9, 5) mit zum Himmel erhobenen (1 Kön. 8, 22. 54. Klagl. 2, 19. 3, 41. Ps. 28, 2. 134, 2. Neh. 8, 6. 2 Makk. 3, 20) oder ausgebreiteten Händen (Jes. 1, 15. Esr. 9, 5), od. schlägt die Brust Luk. 18, 13; senkt in der Trauer das Haupt auf die Brust (Ps. 35, 13) oder legt es auch zwischen die Kniee (1 Kön. 18, 42), oder wirft sich auf die Erde (Gen. 24, 26. Nehem. 8, 6. Judith 9, 1). Er verrichtet s. Gebet, wo er eben ist, auch im Freien (Gen. 24, 63. 1 Kön. 18, 42. — Matth. 14, 23. Mark. 6, 16. Luk. 6, 12. Ap.-Gesch. 16, 13 f.), oder begibt sich dazu auf das Dach (Söller oder Zelt daselbst Dan. 6, 10. Tob. 3, 12. — Matth. 6, 6. Ap.-Gesch. 1, 13. 10, 9); später auch im Tempelvorhof, noch später in der Synagoge.

2. Die Betonung der bestimmten Ordnung u. Form des Gebets bildet den Uebergang zu dem opus operat. des **pharis. u. talmud. Judenthums.** Schon die Apokr. zeigen die Anfänge der Gesetzesgerechtigkeit: die Bethätigung der Gesinnung wird zum verdienstl. Werk, das Gebet mit Fasten u. Almosen sündentilgend Tob. 12, 9; im neutestl. Pharisäism. u. im Talmud. Jesus bekämpft die heidn. Battologie der Pharisäer Matth. 6, 7. 8. 23, 14, u. das zur Schau tragen der Gebetserinnerungen in den Kleidersäumen (Quasten oder Fransen κράσπεδα) u. den sog. Denkzetteln, d. h. Gebetsriemen, aus Deut. 6, 6—8 u. 11, 18 entstanden, mit den Zetteln, auf denen Deut. 11, 13—21. 6, 4—9. Ex. 13, 11—16 u. 1—10 stand, an Stirn u. linkem Arm („zu Herzen nehmen" Deut. 6, 6) befestigt, mit bestimmten Formeln angelegt, zugleich als Amulette geltend, daher φυλακτήρια (Matth. 23, 5). Die Gebete selbst sind nach Folge, Inhalt, Haltung, Bewegung ꝛc. genau vorgeschrieben u. nehmen viel Zeit in Anspruch. Denn lange und oft wiederholte Gebete galten als bes. wirksam: prolixa oratio vitam protrahit, e. Satz des Talmud. Der erste seiner 63 Traktate handelt vom Gebet, daher „Berachoth"; mit der eingehendsten u. kleinlichsten Kasuistik (vgl. Weber, Altsynag. Theol. S. 40 ff.). Das Gebet ist Ersatz der gesetzl. vorgeschriebenen tägl. Opfer, hat also auch s. bestimmten gesetzl. Regeln. Der rechte Ort des Gebets ist die Synag.; hier ist Gewißh. der Erhörung, denn hier ist Gott gegenwärtig; oder man richte wenigstens s. Angesicht nach ihr; jedenfalls gehe die Intention dahin. Gewisse Gebete sind unbedingt gefordert (so die Schemone Esre; das Gebet der achtzehn Benediktionen); für andere gibt es abgekürzte summar. Formeln. Verdienstlicher ist es, laut u. Wort für Wort das Gebet zu sprechen. Die Haltung ist die gebeugte Stellung, wenigstens die tiefe Neigung des Hauptes, je tiefer, um so verdienstlicher u. s. w. „Es ist eine gesetzlich bis ins Einzelnste, bis zu Worten u. Geberden regulirte, Gotte darzubringende Leistung, die ihren Lohn hat" (Weber). Die äußere Gebetsordnung tritt an die Stelle des Gebetslebens selbst.

3. Den Gegensatz dazu bildet **das Gebetsleben u. die Gebetsunterweisung des Herrn.** Das ganze Leben des Herrn ist Gebetsleben. Von der Taufe an Luk. 3, 21, durch sein ganzes Berufswirken

Digitized by Google

hindurch.[1] Wenn er sich zum Gebet zurückzieht, am frühen Morgen vor dem Beginn der Tagesarbeit Mark. 1, 35, als ständige Weise Luk. 5, 16 *αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος*, in einzelnen bes. Fällen (z. B. Luk. 6, 12); für s. Berufsthätigk. dankend Matth. 11, 25, über die Schwere seines Berufs zu Gott seufzend Mark. 7, 34, vor jeder Wunderthat (vgl. die Auferweckung des Laz.) bittend u. dankend Joh. 11, 41. 42 (*πάντοτέ μου ἀκούεις*), im innern Widerstreit seiner Empfindungen Joh. 12, 28, worauf die himml. Antwort zum Zeichen der Realität des inneren Verkehrs zw. dem Sohn u. dem Vater; oder am letzten Abend die ganze Bewegung seiner Seele in das große hoheprieſterl. Gebet ausströmend Joh. 17, oder in Gethsem. die Angst seiner Seele in die dreimalige Bitte an den Vater niederlegend Matth. 26, 36. 39. Hebr. 5, 7; oder in der Anfechtung seines Innern am Kreuz im Ps.wort sich zum Vater flüchtend Matth. 27, 46, oder endl. s. Leben vertrauensvoll den Händen des Vaters übergebend Luk. 23, 46. In allem dem bethätigte sich s. Verhß. zum Vater in unmittelbarster Weise, im Zus.hang mit s. Berufswirken, als Voraussetzung oder im Gefolge desselben, daher auch je nachd. die innere Stimmung geschichtl. veranlaßt war.

Dem gemäß auch s. **Gebetsunterweisung** Matth. 6, 5 ff. Im Gg.satz geg. die phariſ. Gerechtigk.: das Rechte (die *δικαιοσύνη* 6, 1) soll man nicht zum Schein u. um irgend eines äußeren Zweckes willen, sondern lediglich im Hinblick auf Gott u. auf die Sache, um die sichs handelt, thun, u. bes. am Gebet nachgewiesen. Das Einzelne, was J. nennt, ist also selbstverständl. nicht als gesetzl. Vorschrift, sondern nur als veranschaulichende Einkleidung dessen, was er sagen will, gemeint: der Innerlichk. u. Wahrh. des Verhältnisses zu Gott; daß es im Hinblick auf Gott, der es als gottgemäßes Thun erwidern wird, nicht im Seitenblick auf die Menschen geschehen soll; u. weil zu Gott, nur mit den nöthigen Worten, ohne *βατρολογεῖν*. Im **Vater Unser**[2] gibt J. e. Beispiel rechten Gebets — nicht als Vorschrift einer Gebetsformel, sond. als Beispiel ebenso einfachen wie umfassenden Inhalts, u. welches ausspricht, was seinen Jüngern überh. gleichermaßen u. unter allen Umständen naheliegt, wozu dann ein Jeder

---

1) Vgl. Gottfr. Jäger, Das Gebetsleben Jesu. Vortr. Lpz. 1890.

2) Aus der reichen Liter. hierüber vgl. Orig. *περὶ εὐχῆς*. Chrysost. hom. 19 in Matth. u. hom. de instit. secundum Deum vita. Gregor. Nyss. 2. Rede de orat. Tertull. de oratione. Cyprian de orat. dom. — Luther, Kl. Kat., Gr. Kat., Auslegung des V. U. für einfältige Laien 1518. Kurze Form der zehn Gebot, des Glaubens u. des V. U. 1520. Eine einfältige Weise zu beten 1535. In den Predigten über das 5., 6., 7. Kap. Matth. 1532. (Bd. 43 S. 181 ff.). Heidelb. Kat. de precatione fr. 120–129. Chemnitz, harm. evang. I c. 51. — Tholuck, Bergpredigt. 4. Aufl. 1856 S. 345 ff. Ebrard, P. R.-E.[2] IV, 767 ff. Stier, Reden Jesu I. 3. Aufl. 1865 S. 192–219. Matthei, Auslegung des V. U. Gött. 1853. Haffner, Das Geb. des Herrn. Erl. 1886. Sehr viel in Predigten behandelt. Vgl. Löhe, Nbg. 1834. Arndt, Berl. 1841. Harms, Kiel 1841. Marheineke, Berl. 1840. Tholuck, Pred. II. Ahlfeld, Katech.pred. III. 2. Aufl. 1858. Hamm, Das Gebet des Herrn. Jahrbb. f. d. Theol. 1866. S. 507–522.

Digitized by Google

hinzufügen mag, was ihn insonderheit bewegt. Von der Richtung auf Gott, dessen Sache es vor allem gilt, steigen die Gedanken herab zur Noth der Erde, der leibl. u. geistl., in demüthigem Vertrauen der Liebe zu Gott, wie sie in der Anrede sich ausspricht, u. in der Liebe zu den Brüdern, mit denen die Bitten, welche der eigenen Noth gelten, sich („wir, unser") zus.schließen. Schon die Anrede zeigt, daß es Ausdruck des (in Chr. vermittelten) Kindschaftsverhsses. zu Gott ist, dessen als seines himml. Vaters der Betende liebend sich freut u. vertrauensvoll getröstet. So wünscht er denn vor allem, daß Gott anerkannt werde, wie er sich geoffb. hat, u. die Welt die Stätte seiner Herrschaft werde, wozu sie bestimmt ist, worin Gottes Wille unbedingt sich vollziehe im Gehorsam seiner Menschen, wie er vollzogen wird durch seine dienstbaren Geister. Nun erst denkt der Betende an sich u. seine Noth, an s. leibl. u. geistl.; denn nach beiden Seiten kann er sich nicht selbst helfen, sondern muß Gott ihm helfen und wird es auch. Für sein leibl. Leben bedarf er nur, daß er jederzeit das Zureichende habe (ἐπιούσιος, im Gegensatz zu περιούσιος?); für s. Seele aber bedarf er vor allem Vergebung der begangenen Schuld, worum zu bitten er den Muth nur hat, weil er sich der entsprechenden Sinnesweise gegen den Nächsten bewußt ist; dann aber auch Bewahrung vor neuer Schuld, zu welcher ihm bei s. Schwachheit allzu schwere Anfechtung gereichen konnte, u. schließlich Errettung von dem, der aller Schuld u. alles Uebels auf Erden Urheber ist, dem πονηρός. — Das wesentl. Gut aber, dem unsere Bitte gelten soll, faßt Jes. zus. im heil. Geist Luk. 11, 13, als dem Gut der neuen Zeit. In solcher Bitte soll man nicht ablassen, bis man erhört sei Luk. 11, 5 ff., ohne Ermüden Luk. 18, 1, u. stets wachsam Luk. 21, 36. Wenn Jes. seine Jünger in s. Namen bitten heißt u. solchem Gebet Erhörung zusagt Joh. 14, 14. 16, 23 f., so meint er damit das Gebet als Bethätigung der in ihm vermittelten Gemsch. mit Gott. Nur eben weil diese durch s. Tod u. Hingang zum Vater bedingt ist, haben die Jünger bisher nicht in s. Namen gebetet Joh. 16, 24; von nun an ist das Gebet des Christen Bethätigung solcher Gemsch., d. h. Gebet im Namen Jesu.

4. So hat auch die **apostolische Gemeinde** das Gebet geübt und haben die App. sie darin unterwiesen. Denn ob man Jesu Namen dabei nannte u. sich auf ihn berief oder nicht, ist gleichgültig, wenn es nur Ausdruck der neuen Gemsch. war, in der sie mit Gott in Chr. zu stehen sich bewußt waren. Das ist aber der Eindruck, den das Bild auf uns macht, welches die Ap.gesch. von der ersten Gemeinde entwirft: sie führte ein Gebetsleben, vgl. Ap.-Gesch. 1, 14. 24. 2, 42. 47. 4, 24 ff. u. s. w. So hat auch Pls., was ihm in s. apost. Beruf widerfuhr, sich zum Anlaß des Gebetes werden lassen 16, 25, u. s. Gebetsleben überh. in den Dienst seines Berufes gestellt Röm. 1, 9 (λατρεύω ἐν πνεύματι), auch s. Briefe gewöhnl. mit Gebet (mit Dank gegen Gott) begonnen u. mit Gebet (mit Bitte) geschlossen. Es wendet sich aber das Gebet an den Vater (der) durch Christum (unser Vater geworden ist) Röm. 1, 8; oder es wird Jesus selbst an-

Digitized by Google

gerufen Ap.-G. 7, 58 (Steph.), Apok. 22, 20 („Amen komm Herr Jesu"), Apok. 5, 8 ff. (die himml. Geister u. s. w.) parallel mit Apok. 4, 10 f. Die Christen überh. heißen οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου I. Χρ. 1 Kor. 1, 2, im Unterschied v. den Juden, für welche es gegenüber den Heiden charakteristisch war, den Namen Jeh. anzurufen.[1] Der heil. Geist aber ist tragender Grund u. bewegende Macht, darum im N. T. nicht Gegstd. des Gebets, während Chr. der Mittler ist, dem der Christ verdankt, wofür er Dank sagt, u. durch welchen er es thut Röm. 7, 24. Kol. 3, 17. Hebr. 13, 15: δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, so daß er die stete Vermittlung unsres Gebetsverkehrs mit „dem Vater unsres Herrn Jesu Christi" ist, z. B. Kol. 1, 3.

Die apost. Ermahnung u. Unterweisung aber gilt der Unabläßigk. des Betens ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε 1 Thess. 5, 17, sof. der innere Gebetsverkehr der stetige Hintergrund alles andern Handelns in der Welt u. auf sie sein soll; dabei stets dankend: ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε, in allem, was ihnen begegnet; denn ἐν Χριστῷ erinnert uns an den Besitz des Heils, das auch alles Leid der Erde überwiegt u. uns zugleich dessen vergewissert, daß alles, was wir erfahren, ihm, als dem Zweck unsres Lebens, dient; denn Röm. 8, 28 τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν. So denn auch Phil. 4, 6: μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ u. s. w. „Das Selbstgespräch der Sorge soll sich nicht bloß in ein Gespräch mit Gott in Bittgebet verwandeln, sondern solches Bittgebet soll auch immer Danksagung bei sich haben — eine auf eben das, was zur Bitte drängt, bezügliche" u. s. w. (Hofm., Schriftb. II, 2, 361 ff.). Kol. 3, 15 ff. καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε mit Wort u. Werk: mit Wort, sowohl äußerl. in gegenseitiger Ermahnung u. s. w., als innerl., indem sie Gott im Herzen dankbar Pss. ꝛc. singen; mit Werk, ind. sie, damit daß sie alles, was sie thun, im Namen des Herrn J. thun, Gott dem Vater durch J. thatsächlich Dank sagen (so wird dieser Abschn. zu konstruiren u. zu verstehen sein). „So mannigfaltig nun die Anliegen eines Christen sein mögen, so mannigfaltigen Anlaß hat er zu Gebet der Bitte oder Danksagung. Wer für die Speise dankbar ist, welche ihm Gott zu seines leibl. Lebens Nahrung gibt, der nimmt sie nicht zu sich, ohne ihm dafür Dank zu sagen 1 Tim. 4, 3—5, u. wer Liebe zu allen Menschen im Herzen trägt, der wird auch für alle Menschen Fürbitte u. Danksagung thun 1 Tim. 2, 1. Um Abwendung eines leibl. Uebels hat Pls. gebetet, weil es ihm in s. Berufserfüllung hinderlich war: die Liebe zu s. Beruf drängte ihn dazu 2 Kor. 12, 8. Aber auch um Abwendung des Todes sehen wir, daß gebetet wird Jak. 5, 14 f. In der frühesten Zeit der Kirche, als man des Herrn Wiederkunft noch in der Nähe erwartete, begehrte der Christ nicht sowohl abzuscheiden, um bei Chr. zu sein, als vielmehr s. Offbarg. zu erleben. Darum heißt Jakobus den,

1) Vgl. Theod. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der App. Vortr. Stuttg. 1885. A. Seeberg, Die Anbetung des „Herrn" bei Paulus. Erl. u. Lpz. 1891.

Digitized by Google

welcher erkrankt, das Gebet der Gemde. suchen u. die Gemde. für ihn beten, damit er von s. Lager wieder erstehe. Endlich auch für den Bruder, welcher in Sünde fällt, soll man beten, daß ihm die Sünde vergeben u. er von ihr geheilt werde Jak. 5, 16, u. zwar nicht bloß, wenn er s. Sünde bekennt u. nach solcher Fürbitte begehrt 1 Joh. 5, 16. Und wenn Joh. sagt, bei Sünde zum Tode sagen wir nicht, daß man beten solle, so wissen wir, daß er ein Sündigen meint, welches Buße u. Vergebung unmöglich erscheinen läßt. Solche Sünde, welche das Gemüth des Christen nur mit Entsetzen erfüllt, kann kein Gebet um deren Vergebung in ihm hervorrufen. Aber wo er noch irgend e. Möglichk. der Bekehrung sieht, da muß ihn, wenn brüderliche Liebe in ihm ist, Erbarmen mit dem Sünder ergreifen, u. es ist nur die natürl. u. nächste Bethätigung dieses Erbarmens, daß er um Vergebung für ihn fleht" (Hofm., Schriftb. II, 2, 363 f.). Als so naturgemäße u. allem andern Handeln zu Grunde liegende Bethätigung des Verhältnisses des Christen zu Gott erscheint das Gebet in der Schrift, in den Formen der *δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι* (1 Tim. 2, 1).

§ 53. Das Gebet in der Kirche.

Neander, Denkwürdigkeiten aus d. Gesch. d. alten K. I. 3. Aufl. Hamb. u. Gotha 1845, S. 75—82. 292—310. Hefele, Zur Archäologie des häusl. u. Familienlebens der Christen. Beiträge zur Kirchengesch. II. Tüb. 1864, S. 331 ff.

Im Leben und im Bewußtsein der Kirche wie der Christen hatte das Gebet durch alle Zeiten hindurch zentrale Stellung und Bedeutung, wurde aber je länger je mehr in die Verirrungen mit hineingezogen, welche das Eindringen der jüdischen wie der heidnischen Denkweise für das sittliche Denken und Leben der Kirche zur Folge hatte; bis die erneute Erkenntniß und richtige Würdigung der Glaubensgerechtigkeit durch Luther auch das Gebetsleben und die Lehre vom Gebet wieder richtig stellte.

I. Die alte Kirche. Schon die vielen „Oranten" (meist Frauen) in den christl. Katakomben — wohl in der Regel Porträts der Beigesetzten — als solche zu bezeichnen, die in Glauben und vertrauensvollem Gebet aus dem Leben schieden (V. Schultze, Die Katakomben. Lpz. 1882 S. 133. Archäol. der altchristl. Kunst 1895 S. 175), vielfach zugleich mit der heil. Schrift abgebildet, lassen die hohe Bedeutung erkennen, welche das Gebet im Leben der ersten Christen einnahm.

1. Das liturg. Gebet. Das große Gebet am Schluß des Briefs des Klem. Rom. an die Kor. (c. 96) c. 59—61 gibt augenscheinlich im Wesentl. das kirchl. Gebet der röm. Gemde. wieder. An die Anbetung der Majestät u. den Dank für die Gnade Gottes in Christo (59, 3) schließt sich die Bitte um die göttl. Hülfe in allerlei geistl. u. leibl. Noth (59, 4), insonderh. um Sündenvergebung u. heil. Wandel (60, 2); worauf dann die

Digitized by Google

Bitte um Friede u. Eintracht (60, 4) überleitet zur Fürbitte für die Obrigk. (61, 3, beſ. nach 1 Tim. 2, 1 f.), um mit der Doxologie zu ſchließen: *σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰ. Χρ., δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.* Die „Apoſtellehre" zeigt bereits c. 8 das V. U., u. zwar mit dem doxolog. Schluß im Gebrauch, u. enthält alte liturg. Gebete für die Euchariſtie, welche ſich zugl. auf die „von den vier Winden" geſammelte Kirche u. auf das kommende Reich beziehen. *Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.* — Bei Juſtin apol. I, 67, in d. Beſchreibung des ſonntägl. Gottesdienſtes: nach der Vorleſung ꝛc. *ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν.* Vgl. ſpätere Gebete Constitt. app. VIII, 6. — Daneben auch Gebetsgeſang, ſchon im N. T. (Matth. 26, 30). Ap.-Geſch. 16, 25. Jak. 5, 13. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16 (Pſſ., Hymnen, Oden). Wechſelgeſang b. Plin. ad Traj. (Epp. X, 96): soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem. Auch in der häusl. Erbauung b. Tert. ad uxorem II, 9: sonant inter duos psalmi et hymni, et mutua provocant, quis melius Deo suo canat. Beſ. auch bei den Arianern zu Haus.

2. Die Fürbitte. Die Gebete galten nicht bloß der Kirche, u. beſ. in der erſten Zeit dem zukünftigen Reiche Gottes, ſondern auch der Welt (alſo nicht bloß negat., ſondern auch poſit. Verhß. zu ihr), vor allem nach Röm. 13, 1 ff. 1 Petr. 2, 13 f. 17. 1 Tim. 2, 1 f. Tit. 3, 1 der Obrigk. u. dem öfftl. Gemeinweſen überh.: bei Klem. Rom. (vgl. oben), Polykarp ad Phil. 12, 3: pro omnibus sanctis orate, orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus atque pro persequentibus et odientibus vos et pro inimicis crucis. Juſt. Apol. 1, 14. 17: *βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι* u. ſ. w. Mart. Polyc. 10, 2. Tert. Apol. 30: precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus. c. 39: oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis. c. 31. 32. Ad Scap. 2. Cypr. ad Demetr. 20: — et pro pace ac salute vestra propitiantes. Orig. c. Cels. VIII, 73. Act. Dionys. Alex. bei Euſeb. h. e. VII, 11, 8. Constitt. app. VII, 16. VIII, 10: *ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς εὐσταθείας τοῦ κόσμου.* Für alle Menſchen aber im Hinblick auf ihr Heil: Polyk. ad Phil. 12, 2. Juſtin Apol. I, 65. Dial. c. Tryph. 35 *καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων τῶν ἐχθραινόντων ἡμῖν εὐχόμεθα, ἵνα μεταγνόντες σὺν ἡμῖν μὴ βλασφημῆτε* etc. c. 96, während die Juden in ihren Synagogen wie auch die andren Völker die Chriſten verfluchen u. ſ. w., *ἵνα ἐλεηθῆτε ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.* Für die Feinde: Polyk. ad Phil. 12, 3. Juſtin Apol. 1, 14. Dial. c. Tr. 35. 96. 133. Tertull. Apol. 31. Const. app. VIII, 10.

3. Die Gebetszeiten. Für die tägl. gottesdienſtl. Gebete, zu denen ſich auch die Gemeindeglieder verſammeln ſollten (Constitt. app. II, 59), bildete ſich die Ordnung beſtimmter Gebetsſtunden. Zu den Gebeten

Digitized by Google

Morgens (Ps. 63) u. Abends (Ps. 141), vgl. Cypr. de orat. 3, 4, kamen v. d. jüd. Sitte, aber christl. gedeutet, die 3., 6., 9. Stunde hinzu: Klem. Alex. Strom. VII, 7. Tert. de orat. (19) 25; de jejun. 10. Cypr. de orat. (12) 25. Morgens Dank für den Tagesanbruch, 3. Stunde Erinnerung an das Urtheil des Pil.; 6. Stunde Erinnerung an die Kreuzigung; 9. Stunde zur Erinn. an das tiefste Leiden des Herrn u. das Erschrecken der ganzen Natur; Abds. zum Dank für die Ruhe nach dem Tagewerk; zum Hahnenschrei (nach Constitt. app. VIII, 34), weil er den neuen Tag ankündigt: — Erfüllung v. Ps. 119, 164: ich lobe dich des Tages siebenmal. — Jene 3 (oder mit Morgs. u. Abds. 5) Stunden auch für das häusl. Gebet, nach Ap.lehre 3 mal das V. U.; gemſ. Uebung der Ehegatten u. Hausgenossen. Auch zu Tisch, vor- u. nachher. Was Tert. Apol. 3, 9 v. den Agapen: nachdem man die Hände gewaschen u. die Lichter angezündet, wird aufgefordert, aus d. Schr. od. aus dem Kopf Gott zu lobsingen; mit Gebet geschlossen, — das gilt wohl auch v. den christl. Mahlzeiten überh.; auch während des Essens Pss. u. Lieder gesungen (Klem. Al. Str. VII, 7. Cypr. ad Donat. 14).

4. Die äußere Gebetshaltung. Beim gottesdienstl. Gebet war die Richtung nach Osten Sitte (Klem. Al. Str. VII, 7. Tertull. de orat. 16 f.); die Frauen bedeckten Hauptes (1 Kor. 11, 4 ff. Klem. Paed. III, 11. Tertull. de orat. 16 f.; de virg. vel. (der Schleierstreit in Karth.), die Christen überh. mit erhobenem Haupt u. Händen. Nach jüd. u. antiker Sitte Ps. 28, 2. 44, 21. 63, 5. 134, 2. 141, 2. 1 Tim. 2, 8. Orig. de orat. 31; vgl. die „Oranten" crucis signum. Justin Dial. 111. Tert. adv. Jud. 10. de orat. 11. Minuc. Fel. Octav. 29 —; manibus expansis, capite nudo oramus (Tert. Apol. 30); andere Aeußerlichkeiten de orat. 12. 13; an Ostern u. an den Sonntagen nur stehend (Tert. de cor. 3; im 20. Kanon des Nic. Konzils ausdrücklich verordnet); aber häufig auch knieend (nach Luk. 22, 41. Ap.-Gesch. 7, 59. 9, 40. 21, 5), bes. an Fasttagen u. Stationen (Halbfasten), wie am Sonnabend (Tert. de orat. 18 — deprecamur); den Pönitenten war es — zuweilen auch die humi prostratio — vorgeschrieben. Mit dem Gebet, wie mit allen sonstigen Handlungen, war frühzeitig das Kreuzeszeichen verbunden: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, frontem crucis signo terimus (Tert. de cor. 3 u. A.).

5. Die Lehre vom Gebet u. ihre Verirrungen. Hiezu vgl. bes. Klem. Al. Strom. VII, 7 (Winter, Die Ethik des Klem. Al. S. 217 ff.). Orig. *περὶ εὐχῆς*. Tertull. de orat. Cypr. de orat. Das Gebet ist nach Klem. Al. Str. p. 854 f. Gespräch mit Gott *ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν* — was allerdings *τολμηρότερον* gesprochen sei —, ob nun in äußerl. Worten oder nur innerl., Gott versteht auch unsere Gedanken. Der Inhalt des Gebets: Danksagung für alles in Vergangenh., Gegenw. u. Zukunft; denn alles ist

Digitized by Google

auf Gott zurückzuführen VII, 7 p. 852, 12. p. 879; Bitte um Abwendung von Uebeln u. Zuwendung v. Gütern, beſ. geiſtl.; denn im Irdiſchen läßt ſich der Gnoſtiker genügen Str. VI, 12 p. 791. 14 p. 796. VII, 7 p. 853. 857. 860. 12 p. 875. 879 f.; Fürbitte für die Gläubigen, Nothleidenden, Unbekehrten, Feinde. Der Erfolg des Gebets iſt vor allem die Pflege der Gemſch. mit Gott, die Heiligung des Lebens, die Gemſch. der Engel u. ihr Beiſtand (VII, 7 p. 861. 12 p. 879), Erhörung nach Gottes Weisheit u. unter Vorausſetzung der rechten Herzensſtellung (VII, 7 p. 860. Vgl. Winter a. a. O.). — Aehnl. Orig. *περὶ εὐχῆς* (vgl. die Auszüge daraus in Lthrdt., Geſch. u. ſ. w. I, 123 f.), nur ſpiritualiſtiſcher; I, 8: „man ſoll nicht viel Worte machen, nicht geringfügige Dinge verlangen, nicht um Irdiſches beten", c. 9: „der Betende ſoll reine Hände erheben (1 Tim. 2, 8) dadurch, daß er Allen verzeiht" u. ſ. w. c. 10: „Der Sohn Gottes iſt der Hoheprieſter für unſere Opfer u. der Sachwalter beim Vater, er betet mit den Betenden u. fleht mit den Flehenden". c. 12: „Ohne Unterlaß aber betet, wer mit ſeinen pflichtmäßigen Arbeiten das Gebet u. mit ſ. Gebet die gehörigen Beſchäftigungen verbindet — nur ſo iſt jener Ausſpruch: „Betet ohne Unterlaß" zu erfüllen — das ganze Leben des Chriſten e. zuſ.hängendes großes Gebet (*μία συναπτομένη μεγάλη εὐχή*). Einen Theil von dieſem Gebet bildet auch das gewöhnlich ſog. „Gebet", welches täglich mindeſtens dreimal verrichtet werden ſoll". c. 14: Das Gebet iſt vierfach: Bitte, Anbetung (*προσευχή*) unter Lobpreiſung, Fürbitte, Dankſagung. Bitte, Fürbitte u. Dankſagung kann man auch an Heilige richten, vollends an Chriſtus; c. 15: Anbetung (*προσευχή*) aber nur an Gott, den Vater des Weltalls, doch „durch J. Chr." vermittelſt des Hohenprieſters u. Fürſprechers (vgl. ſ. Trin.lehre)[1]; c. 16: Die zum Sohne beten, begehen e. Sünde der Unwiſſenh. „Wir ſollen nicht um irdiſche u. geringe, ſondern nur um himmliſche u. große Dinge Gott bitten." Alſo iſt auch die 4. Bitte des V. U. v. überirdiſchen Brod der Seele zu verſtehen. c. 33: Das Gebet ſoll folg. vier Beſtandtheile haben: „Im Anfang u. Eingang des Gebets ſoll man nach Kräften Gott preiſen durch Chr., der mitgeprieſen wird, im heil. Geiſt, der mitverherrlicht wird. Hierauf ſoll Jeder Dankſagg. verrichten; ſowohl allgemeine für die allen Menſchen erwieſenen Wohlthaten, als beſondere für die v. Gott ſpeziell empfangenen. Nach der Dankſagg. — ſoll man — der eigenen Sünden ſich vor Gott anklagen u. erſtens um Heilung u. Befreiung v. d. Hang zur Sünde, zweitens um Vergebung der bisherigen Fehltritte flehen [man beachte dieſe Nachſtellung der Vergebung]. Nach dem Schuldbekß. ſoll man viertens die Bitte beifügen um große u. himml. Dinge, ſowohl um beſ., als um allg., auch für die Angehörigen u. Freunde. Und zu allem dem iſt das Gebet zu ſchließen mit e. Lobpreiſung Gottes durch Chr. im heil. Geiſt". — Wenn

1) Anders ſonſt in der K. Ueber die Anbetg. Jeſu vgl. aus d. älteren Patriſtik R. Seeberg, Dogm.geſch. I, 120 Anm.; vollſtändiger derſelbe im Marthr. des Apollonius, N. Kirchl. Ztſchr. 1898 S. 154 Anm. 2.

Digitized by Google

sich hier e. asket. Stimmung geltend macht, so hat die asket. Richtung bes. im (orient., ägypt.) Mönchth. ihre Konsequenzen gezogen in der Verbindung v. Gebet u. Askese im Dienst der myst. Stimmung; z. B. Makarius d. Gr., „wer beharrlich dem Gebet obliegt, wird theilhaftig u. erfreut sich einer myst. u. geistl. Kraft u. einer unaussprechl. Seelenstimmung" u. s. w., während Chrysost. die mönch. Askese u. Beschaulichk. zugleich mit der Würdigung des akt. Lebens verbindet u. das Gebet in den Dienst dess. stellt: „Sobald jemand s. Hände zum Himmel ausstreckt, so entzieht er s. Herz sogl. allen irdischen Dingen u. wird im Geist in das künftige Leben versetzt". „Das Gebet ist für die v. Sturm Hin- u. Hergeschleuderten ein Hafen, für die v. Wellen Verfolgten e. Anker, für die Wankenden e. Stab, für die Armen e. Schatz, für die Reichen e. Sicherheit, e. Hülfe gegen die Krankheiten u. e. Schutz für die Gesundh." u. s. w. — Das Abdl. dagegen betont mehr die prakt. Seite u. die gesetzl. Ordnung des Gebets, sowie s. sühnende Bedeutg. So bes. Tert. u. Cypr. Tert. de orat., e. Auslegung des V. U., dieses „breviarium totius evglii", worin er allerdings auch die 4. Bitte am liebsten geistl. nach Joh. 6, 23 verstehen möchte, c. 11: Ohne Zorn geg. den Bruder u. mit reinem Geist, nicht bloß mit gewaschenen Händen; „übrigens sind die Hände, die einmal mit dem ganzen Leib in Chr. abgewaschen sind [in d. Taufe] rein genug" c. 13; am Schluß der Friedenskuß, c. 18: „Kann e. Gebet mit Versagung des heil Kusses vollständig sein?" Näheres über die äußere Haltung, Zeiten (die 3., 6., 9. Stunde, sowie beim Beginn des Tages u. der Nacht) u. s. w. Uebrigens sollen wir allezeit u. an jedem Orte beten c. 18. „Wir sind die wahren Anbeter u. die wahren Priester, welche im Geiste betend, im Geiste das Gebet als e. Gott entsprechende u. wohlgefällige Opfergabe darbringen." c. 29: „Es wendet den Zorn Gottes ab, wacht für die Feinde u. bittet für die Verfolger". „Es wischt auch die Fehltritte ab, vertreibt die Versuchungen, löscht die Verfolgungen aus." „Das Gebet ist die Mauer des Glaubens u. unsere Schutz- u. Angriffswaffe gegen den uns von allen Seiten auflauernden Feind. Gehen wir also niemals ohne Waffen einher." De orat. 24. Vgl. noch de cor. 11, ad mart. 3, de exhort. cast. 12, de jejun. 10. 12. 13. — Aehnl. Cypr. de orat. domin., nur noch mit stärkerer Betonung der Verdienstlichk. „Gut ist das Gebet mit Fasten u. Almosen sagt die Schr. (Tob. 12, 9)" c. 34. Auch des Nachts sollen wir als Kinder des Lichts nicht v. Gebet ablassen c. 36. Im Zus.hang mit s. Verherrlichung des mönch. Lebens Hieron. ad Eustoch. 37: „In der Nacht soll man zwei- bis dreimal aufstehen u. über das nachdenken, was wir aus d. heil. Schr. auswendig wissen. Wenn man aus d. Hause geht, waffne man sich mit d. Gebet; wenn man v. d. Straße zurückkehrt, bete man, bevor man sich hinsetzt" u. s. w. So wird das Gebet zum Werk, welches durch die Verbindung mit Fasten u. Almosen erst s. vollen Werth erhält.

II. Die Kirche des M.-A. (u. Roms) überkommt die gesetzl. u. sühnende Würdigung des Gebets als eigener Leistung an Gott, neben

Digitized by Google

welche sich wohl die Betonung der Innerlichk. durch die Mystik stellt, ohne dadurch den Gedanken der eigenen Leistung zu überwinden. Das M.-A. hat große Beter gehabt, u. die betende Liebe zu Jesu hat oft (z. B. bei Ans. u. Bernh.) e. ergreifenden Ausdruck gefunden, aber die Elemente der Wahrheitserkß. v. d. Rechtf. haben nicht die Konsequenzen zur Ueberwindung des Irrthums des eigenen, wenn auch innerlichsten, gutmachenden Werkes gezogen. Anselm feiert den dulcis Jesus, von dem er sich die Fülle der Gegenliebe erbittet, die sich bes. in der „Thränengabe" kundgibt: dulcis Jesu, bone Jesu — — da mihi amorem tuum — et da mihi evidens signum amoris tui, irriguum lacrimarum fontem jugiter manantem, ut ipsae quoque lacrimae tui in me testentur amorem, ipsae prodant, ipsae loquantur, quantum te diligit anima mea etc. Orat. XV p. 892 u. ö.; wie diese Thränengabe in der röm. Frömmigk. e. große Rolle spielt. Aber das ist nicht unm. Selbstbethätigung der innern Gottesgemsch. in Chr., sondern weltverneinende asket. Stimmung u. subj. Zuständlichk., die ebenso der Maria u. den übrigen Heiligen gilt, u. im Grunde eigenes Werk, wenn auch scheinbar geistlichster Höhe. So ists auch b. Bernh. bei aller Innerlichk. u. Reichth. seines Gebetslebens u. Verkehrs mit Gott auf dem doppelten Weg der Liebe u. der Betrachtung bis zu einzelnen Entzückungen (excessus). Das Herrschende war der scholast. Lehre doch die satisfactio durch oratio, jejunium u. eleemosyne, u. auch die Waldenser verfehlten trotz ihrer vermeintl. Rückkehr zum apost. Ideal den richtigen Ausgangspunkt, u. nur dadurch, daß sie sich in ihrer späteren Weiterführung unter die reformator. Einwirkung stellten, gewannen sie auch die Wahrh. des Gebets wieder (vgl. die Lieder der böhm. Brüder).

Die nachreform. röm. Kirche dageg. setzte einesth. die herrschende Denkweise fort, welche das Gebet neben Fasten u. Almosen unter die verdienstl. Werke rechnet (z. B. Katchsm. des Canis.) u. ora zu den 12 opp. spiritualia zählt (z. B. Wimpina, vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 108. 110), od. dirigirt es, das doch das freieste ist, in den exercitia spiritualia des Jesuitism. in unfreier Weise; andernth. steigert sie die myst. Innerlichk. des Gebets in der nachreform. Mystik u. ihren Gebetsstufen (vgl. z. B. a. a. O. II, 156 f. 159) zum passiven u. quietist. Gebet des Untergehens in Gott od. der ekstat. Verlorenh. an Gott, u. so zur Verneinung des persönl. Wechselverkehrs mit Gott (a. a. O. II, 161 ff. 165 ff.), wo es aufhört, die Kraft des sittl. Lebens u. des Volkes in s. Arbeit zu sein.

III. Die Kirche der Reformation. Luther hat v. Gebet außer vielmals in s. Predigten, bes. in s. Ausl. der Bergpred. bei Matth. u. in s. schönen Auslegg. der Abschiedsworte b. Joh. noch in den Auslegungen des V. U. od. Anweisungen zum Gebet (1518. 1520. 1535) u. in den beiden, bes. im großen, Katechism. gehandelt. Er stellt die rechte Würdigung v. Gebet v. vornherein durch s. Erkß. v. d. Rechtf. aus dem Glbn. zurecht. Er weist es zunächst dem Glauben zu. „Ja was ist denn ein solcher Glaube denn eitel Gebet?", u. zwar ist es „nächst dem Predigtamt", d. h. nach dem

Digitized by Google

Wort Gottes, „das vornehmste Werk eines Christen", „daß nichts Nöthigeres ist in der Christenh. — denn daß man ohne Unterlaß anhalte mit Beten, daß Gott s. Gnade u. Geist gebe" u. s. w. Denn im Gebet müssen allzeit die zwei Stücke beis. sein: sow. Loben u. Danken als Bitte. So nun zunächst e. Handeln, u. zwar das eigtl. Handeln des Christen geg. Gott, tritt es selbstverständl. doch zugl., wie das gesammte Christenleben, in den Dienst der Liebe geg. den Nächsten — u. das ist nach Luther e. Hauptmangel des Gebets unter d. Papstth., daß es so wenig im Dienst der Liebe geg. den Nächsten steht. — Eigtl. nun ist es der heil. Geist, welcher im Christen ist, der „nichts anderes thut, denn immerdar beten. Denn ob er gleich nicht immerdar den Mund reget od. Worte macht, dennoch geht u. schlägt das Herz gleichwie die Pulsadern u. das Herz im Leibe ohne Unterlaß" u. s. w., es ist „der Puls", „der nimmer still steht"; die Christen aber „richten" mit dem Gebet „alles aus, was sie wollen", nur daß Gott „Maß, Ziel, Weise, Stätt od. Person" sich selbst vorbehalten u. uns im V. U., damit daß er s. Namen, Reich u. Willen vorangestellt, die rechte Ordnung gewiesen hat. (Vgl. Lthrdt., Ethik Luthers S. 66 f., Gesch. u. s. w. II, 22 f.). Darin sind alle wesentl. Wahrheitsmomente der früheren kirchl. Lehre zus.gefaßt u. bewahrt. — Mel. nimmt diese Erkfse. in s. Loci herüber: de invocatione seu de precatione (C. R. XXI p. 955 ff.); ebenso handelt Kalv. in s. Institt. v. dieser Erweisung des neuen Lebens u. Zus.-fassung der christl. Tugenden überh. als Mittel der Heiligung u. im Zus.-hang mit der christl. Selbstverleugnung, während b. Luther mehr die Freudigk. des Kindes Gottes hervortritt. Seitdem bildet d. Lehre v. Gebet e. wesentl. Bestandth. der reformat. (Dogm. u.) Ethik. So schon b. Thom. Venat. de virt. christ. in eingehender Weise, u. v. s. Stellung u. Bedeutung im Christenleben (I, 8 fol. 18—39), zum Theil mit den Tönen innigster Mystik. Nicht minder die späteren luth. Ethiker der Zeit der Orthod. So z. B. Baier u. bes. eingehend Budd., zugleich in Auseinsetzung mit den Römischen, während die Kasuistik z. B. eines Balduin auch die Einzelfragen bespricht. In Geist u. Leben tritt uns das evang. Gebet wie im kirchl. Lied, so vor allem in der sog. asket. Literatur unsrer Kirche entgegen, deren geistgeborene Gebete v. 16. Jahrh. an herab in vollem Strom sich ergossen haben, aus der reformat. Grunderkß. herausgeboren, wenn auch b. Joh. Arndt nicht ohne einzelne Elemente fremder quietistischer Mystik, u. mit dem Grundton der Freudigk., auch der Berufsfreudigk., als reicher Segen für das Leben unsres Volkes in Leid u. Freud u. für seine tägl. Arbeit u. als tägl. Gebetssitte des evang. Hauses (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 239). — Von den Dogmatikern genügt es, nur an den Einen, Joh. Gerhard zu erinnern u. s. Meditt. sacrae, sowie s. Schola pietatis. Aus dieser: über die rechte Beschaffenh. des Gebets II, 1, 10: 1. poenitenter, 2. fiducialiter, 3. reverenter, 4. frequenter, 5. ferventer (ascensus mentis ad Deum nach Joh. Damasc. (3. orthod. fid. c. 24, nach den alten Kirchenlehrern), 6. humiliter, 7. instanter et perseveranter II, 1, 9. Die

Digitized by Google

Hülfsmittel des geistl. Lebens sind: Wort Gottes, Abdm., Betrachtung (meditatio). Die Ursache des Gebets: 1. ex naturae nostrae corruptione, 2. ex renovationis imperfectione, 3. ex hostium oppugnatione, 4. ex orationis conditione (d. h. Natur u. Eigensch., sofern wir durch das Gebet erlangen, was wir zum ewigen Leben brauchen), 5. ex divina jussione, 6. ex probatorum exemplorum confirmatione. Für die Erhörung des Gebets III, 21 bringt Gerh. zehn Gründe ihrer Gewißh. (Bl. 344 ff.): cor Dei paternum, os Dei veracissimum, manus Dei omnipotens, Christi meritum, Christi juramentum, Christi sacerdotale officium, gratiosa Christi et Sp. scti inhabitatio, Sp. scti operatio, Sp. scti interpellatio, Sp. scti testificatio. — Das sieht alles scholast. aus; aber Gerh.s eigene Gebetsliter. zeigt, welch ein Leben in dieser scholast. Form war. Und viele andere große u. gesegnete Beter zählt sonst noch das Zeitalter der Orthodoxie bei aller späteren Verkümmerung ders. Und nicht minder die Zeit des Pietism., Spener voran mit s. reichen Fürbitte; aber schon mit Francke beginnt eine gewisse Methode äußrer Gebetsübung u. Gebetsfertigkeit, welche die gesunde Art Luthers verleugnet (vgl. a. a. O. S. 294), u. th. der pietist. Gebetspraxis etwas Methodist., th. den späteren pietistischen Gebeten u. Liedern etwas Weichliches u. Süßliches verleiht u. ihre Kraft u. Wirkung für das Volksleben beeinträchtigt; während nur etwa der gesunde Pietism. eines Bengel ebenso den verborgenen Gebetsumgang mit dem Heiland wie zugl. die Nüchternh. des Gebetslebens wahrt u. für die Gesundh. des Christenlebens die Gemsch. u. Thätigk. fordert (a. a. O. S. 325 f.). — Die moralisirende Zeit der Aufklärung freilich hat auch die L. v. Gebet moralisirt, wie z. B. Töllners Moraltheol. 1762 das Gebet unter den „Mitteln des Dienstes" bespricht u. selbst Mosheim das Gebet unter den Pflichten des beständigen Dienstes Gottes einordnet (a. a. O. 405); u. nur etwa der einsam stehende Crusius (Lpz.) erneuert die alten luth. Töne u. reiht das Gebet dem Stand u. Fortgang der Heiligung ein (a. a. O. S. 409), wovon Gellerts frommes Gebetsleben, aber im Geist ängstl. Reflexion, etwa e. Erinnerung ist, die jedoch in s. öfftl. Wort nur gedämpft sich äußert; u. auch bei Reinhard u. seiner Wolffschen Nachwirkung kommt sie sowohl in der Werthung des Gebets als „Besserungs- oder Tugendmittel" (V, § 475 S. 194 ff.), wie auch in s. ausführl. Erörterung über das Gebet (III, § 351 S. 693—724) trotz mancher werthvoller religiöser Betrachtungen nicht zum vollen Ausdruck, wie sie seiner Erkß. der reformat. Grundwahrh. entsprochen hätte. Das Gebet gehört ihm zur „äußerl. Verehrung Gottes" als „besondere Verehrung", deren Gegenstand selbstverständlich „nach der Lehre Jesu nur der einzige wahre Gott sein darf". „Gebet in der weitesten Bedeutung" ist „jedes mit Empfindung u. Rührung des Herzens verbundene Andenken an Gott" oder „jede Richtung der Seele auf Gott, die mit frommen Gefühlen verknüpft ist"; dem Inhalt nach entw. Bitte u. Fürbitte („Anrufung Gottes") oder Danksagung oder Lob u. Preis, od. dieß mit ein. verbunden „die Anbetung Gottes". Seine Eigenschaften: 1. an-

Digitized by Google

dächtig (in verschiedenen Graden der Lebhaftigk. bis zum Ringen mit Gott, aber verschieden von der schwärmer. Vereinigung mit Gott nach der Lehre der Neuplaton.), 2. „unsern Umständen angemessen", 3. „aus wahrer Gottes- u. Menschenliebe fließend, daher mit dem Glauben verknüpft, der alles Gute von Gott um Chr. willen erwartet", 4. anhaltend od. beständig — e. „Fertigk., sich die Abhängigk. alles Guten u. aller Veränderungen von Gott u. seiner Regierung bei aller Geleght. vorzustellen", welche sich „mit der ganzen Thätigk. eines Christen u. mit allen Veränderungen, die er erfährt, mit seinen Geschäften, Leiden u. Vergnügungen verbindet, u. die Vorstellung von Gott in d. Seele desselben nie ganz dunkel u. unkräftig werden läßt" —, 5. „ganz der kunstlose Ausdruck einer kindl. Zärtlichkeit geg. Gott", also „mit fruchtbarer Kürze". Speziell das Bittgebet muß mit Vertrauen, d. h. zugl. „mit der uneingeschränktesten Ergebung in den Willen Gottes verrichtet werden". Das Gebet im Namen Jesu ist dasj., welches in s. Angelegenheiten geschieht u. s. Sache auf Erden betrifft. — Mit bes. Nachdruck wendet sich Reinh. geg. Kants — bekannte — Einwendungen geg. das Gebet als eine unschickliche u. unmögliche angebl. Anrede an e. Abwesenden als gleichsam einen Gegenwärtigen, weshalb es „höchstens den Werth eines Mittels zur Belebung der moral. Gesinnung hat" (Relig innerh. der Grenzen der bl. Vern. S. 303 f.); wie denn auch z. B. der Kantianer Tieftrunk (Philos. Unterss. u. s. w. Kants. 2 Thle. 1798. 1805) auf die Frage, „ob u. inwiefern e. Gebet einen sittl. Werth haben könne", antwortet: „Daß alles Gebet nur insof. e. sittl. Werth haben könne, als es e. ruhige Beschäftigung mit sittl. Ideen ist u. e. Erweckung u. Belebung des eignen Gemüths zur Achtung des Gesetzes u. Beobachtung der Pflichten bezielt" (II, 517). „Es ist nichts als frömmelnde Vermessenh., in Sachen der höchsten Weish. (Gottes) mit seinen bestimmten Wünschen u. Maßgebungen vorzutreten." Worum will er auch bitten? Um etwas Physisches? Wer weiß, was zweckmäßig ist? Um etwas Moralisches? Jeder hat u. kennt s. Pflicht. Um Vergebung seiner Sünden? „Das Gesetz sagt: er soll sich bessern, u. je mehr er das thue, um so angenehmer werde er auch vor dems." Darum kommt auch jeder Verständige in Verlegenh., wenn er über s. Gebete v. andern Menschen betroffen wird. Diese „Unzulässigk. der Bitten aber gilt sowohl v. öfftl. wie v. Privatgebeten" (II, 522). Das heißt also, das Gebet wird zu e. bloßen moralischen Monolog u. hört auf Gebet zu sein, da kein wirkl. Verhß. ist zu dem weltjenseit. Gott. Ebenso hört es als solches auf u. wird zu e. bloßen Monolog od. zu e. ästhet. Befriedigung pantheist. Stimmung, welche Gott nur in der Welt u. ihrem Leben findet. Die Wirkung dieser Gotteslehre gibt sich auch noch in Schleierm.s Gedanken über das Gebet kund. Da er dem Unendl. gegenüber keine Einwirkung, sondern nur Abhängigkeit kennt, es nach ihm also keinen persönl. Wechselverkehr zw. Mensch u. Gott gibt, so kann auch kein Gebet in diesem Sinn statuirt werden, wenn auch immerhin „einige ebenso gottergebene als gläubige Christen sich zu dieser

Digitized by Google

Annahme bekennen", die aber doch nur als Uebergang in das Magische angesehen werden kann. Da wir also v. jenem Bewußtſ. aus „in jedem Fall entw. (nur) zur Ergebung od. zur Dankbark. kommen, welches beides Zustände sind, in denen sich die Theilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlösers ausspricht, so daß wir in dieser Hinsicht unsrer Sache vollk. sicher sind, so sollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbstthätigkeit gerichtet, sich des Wünschens ganz enthalten" (Der christl. Glaube II, 6. Lehrst. § 146 f. S. 469 ff. 476). Mit dieser Theorie hört auch das Gebet auf, Gebet, d. h. Bethätigung in Bezug auf Gott zu sein, was es doch wesentl. ist, u. wird e. bloßer innerer Zustand. — Es war die wirkliche Noth der Zeit, welche beten lehrte u. was es um das Beten sei, u. damit den verschütteten Brunnen wieder für die Lehre aufdeckte, nachdem er im Leben der Christen niemals aufgehört zu fließen. Von da aus, wie v. der Schrift wie den Zeugnissen der Kirche aus, gewann man immer reicher u. richtiger die Erkß. des Gebets, vor allem in der kirchl. Ethik. Die Theosophie z. B. Baaders u. Culmanns sah im Gebet substanz. Aneignung Gottes (Baader: Geistschöpfen, Culmann: Assimilirung des Sohns im Prozeß der Wiedereinsetzung des verlorenen Ebenbildes); die kirchl. Ethik aber den persönl. Verkehr des Kindes Gottes mit s. Vater in Christo, so daß es ihr nicht mehr wie bisher meist nur e. Tugendmittel (vollends wie bei Baumg. Cruſ. neben Natur u. Kunst u. s. w.) ist, sondern wie bes. b. Hofm. die wesentl. Selbstbethätigung des Christen in s. unm. Verhß. zu Gott, wogegen Ritschl einen Rückschritt bezeichnet, wenn er die christl. Vollkh. in ihren relig. Funktionen (im Unterschied v. den sittl. Funktionen) als Glaube an die väterl. Vorsehung Gottes, als Demuth, Geduld u. Gebet charakterisirt, wovon „der Glaube an die väterl. Vorsehung Gottes die christl. Weltanschauung in verkürzter Gestalt" bildet, während „das Gebet als Danksagung wie als Bitte die bewußte u. absichtl. Ausübung des Glaubens an Gottes Vorsehung u. der Demuth ist". In dieser kühlen Rede wird man vergebens jenen nimmer still stehenden „Puls" des innersten Lebens suchen, von dem Luther redet.

Mit dem Gebet gehören die beiden relig. Handlungen des Eides und des Gelübdes zus., während sie selbst eigtl., jener (der Eid) dem Kapitel v. bürgerl. Gemeinwesen, dieses (das Gelübde) dem der Selbstzucht sich einordnen. Aber um jenes Zus.hangs willen fügen sie sich bequem an dieser Stelle ein.

§ 54. Der Eid.

Stäudlin, Gesch. d. Vorstellungen v. Eid. 1824. Elvers, Ueber den gerichtl. Mißbrauch des Eides. Vortr. auf d. Kirchentag zu Hamb. 1858. Ev. KZ. 1879, 187: Die Bedeutung des Eides für das christl. Volksleben. J. Köstlin, P. R.-E.² IV, 120. Göpfert, Der Eid. Mainz 1883. Happel, Der Eid im A. T. v. Standpunkt der vergleichenden Relig.gesch. aus betrachtet. Lpz.

Digitized by Google

Der Eid ordnet sich ethisch dem Gebet unter als Akt des Bekenntnisses zu Gott und der Berufung auf ihn als den Lebendigen, um die Autorität seiner Wahrheit und Gerechtigkeit als die höchste Instanz im Interesse des menschlichen Gemeinschaftslebens geltend zu machen. Darin liegt sowohl die Berechtigung, als auch die Schranke des Eides.

1. Das Wesen des Eides. Als die zwei Gattungen des Eides pflegt man den promissorischen u. den assertorischen zu bezeichnen. Beidemal ist er 1. zunächst u. überh. e. Betheuerung im Namen Gottes u. ein Bekß. zu ihm als dem Lebendigen, 2. der Eid im eigtl. Sinn aber ausdrückliche Berufung auf ihn als den höchsten Zeugen der Wahrh., damit 3. zugl. im Fall der bewußten Unwahrh. ausdrückliche Untergebung unter s. höchste Strafe. In dieser Berufung auf Gott liegt der relig. Char. des Eides u. s. Verwandtschaft mit dem Gebet, wie seine Rechtfertigung. Mit ihm wird das irdische Gemsch.leben an Gott als die höchste, alles tragende u. garantirende Autorität angeknüpft.

2. Die alte Welt hat den Eid daher auch neben Gebet u. Opfer als unverletzliche Aeußerung der Frömmigk., d. h. der Scheu vor den göttl. Gewalten u. damit als heiligste Schranke (ὅρκος) alles menschl. Gemsch.-lebens, s. Verletzung daher als strafwürdigste Sünde geachtet: von Homer an (z. B. Il. III, 278 ff.) durch die ganze Folgezeit herab, wie denn alle öffentl. Ordnung wie alles sittl. Gemsch.leben auf ihm beruhte (vgl. bes. Xenoph.s Abscheu geg. Wortbrüchigk. z. B. Anab. II, 5, 7; Lthrdt., Gesch. der ant. Eth. S. 19. 39). Erst die Erschütterung der sittl. Grundlagen in der Zeit des pelop. Kriegs begann die Bande der Pietät u. Sitte zu lösen (a. a. O. 29), aber stets doch wurden die sog. hochheil. Gesetze des Zeus, d. h. die Gesetze der Pietät, zu denen auch der Eid gehörte, heilig gehalten (a. a. O. 42); vor allem aber war dieß dann in Rom der Fall, u. erst die ausgehende Republik begann Bresche in diese feste Mauer zu legen.

3. Der Eid in der heil. Schrift. Die Berufung Jahves auf sich selbst (חַי־אֲנִי — בִּי נִשְׁבַּעְתִּי) Gen. 22,16. Jer. 44,26. Ezech. 33,11. Ps. 89,4. 110,4 ist die höchste Berufung Gottes im A. T. bei Verheißungen oder Drohungen (vgl. Hebr. 6, 13—17), u. so denn auch das Schwören der Menschen b. d. Gott der Offb. Der Neigung der Juden (u. Menschen überh.), aus Scheu vor dem heil. Namen Gottes anderes zu substituiren, um desto gefahrloser u. nach Willkür schwören zu können, tritt das Wort Chr. Matth. 5, 33 ff. als einer Geringachtung Gottes entgegen, „nicht geg. diese oder jene Weise der Geringachtung Gottes, sondern geg. diese Geringachtung selbst, welche in allem u. jedem willkürl. Schwören zu Tage tritt“ (Hofm., Schriftb. I, 600). Daher denn auch Jesu eidliche Aussage vor dem Hohenpriester Matth. 26, 63 u. die Anerkennung seines Gebrauchs innerh. der menschl. Gesellschaft, sowie Pauli wiederholte Berufungen auf das Zeugniß Gottes (z. B. Röm. 1, 9. 2 Kor. 1, 23. 11, 11. 31. Gal. 1, 20).

Digitized by Google

4. Der Eid in der Kirche. Im Mißverstand der Bergpredigt hat die alte Kirche die betr. Worte Chr. vielfach als ein absolutes Verbot des Eides u. auch v. der gesetzl. Ordnung des bürgerl. Lebens verstanden, wenn auch nicht ohne Einschränkung. „Nicht" zu „schwören" erklärt der Martyr Apollonius (R. Seeberg) c. 6 für das Richtige; „die Wahrh. ist der größte Eid". Aber „um der Lüge willen ist das Mißtrauen, u. um des Mißtrauens willen ist der Eid da". Aber der geschichtl. Gang der Dinge selbst hat dieß beseitigt u. aus dem Nichtschwören „ohne Noth" eines der 12 consil. evglca gemacht. Um so mehr glaubte die Erneuerung des apost. Lebens aus dem Wort des Herrn e. äußeres Gesetz des Lebens machen zu müssen. So haben die Waldenser, welchen das N. T. das „Gesetz Christi" war, in d. Schr. den Eid schlechthin verboten gefunden, u. ebenso die Taboriten wie die böhm. Brüder den Eidschwur für Sünde erklärt, d. h. Gesetz u. Evgl. nicht unterschieden. Diese Bahn gingen auch die Wiedertäufer der Reform.zeit, welche das Evgl. als e. Ordnung des bürgerl. Lebens ansahen. Diesen — wie röm. so wiedertäufer. — Irrth. wies das reformat. Bekß. (Aug. V. XVI. XVII. F. C. XII, 4; auch Zwingli u. die Helv. post. geg. die Wiedert.) zurück auf Grund der neu gewonnenen Erkß. Luthers v. d. Rechtf., u. der darin begründeten Unterscheidung zw. der Person u. ihrem Verhß. zu Gott auf der einen u. dem Beruf innerh. des Weltlebens auf d. andern Seite. Bes. zu Matth. 5: „Von sich selbst soll Niemand fluchen noch schwören, es sei denn, daß er Gottes Wort dazu habe, daß er solle fluchen od. schwören". „Das heißt aber Gottes Wort dazu haben, wenn er mirs als von Amts und seinetwegen befiehlt oder durch die, so im Amt sind, fordert." „Denn da stehet das Wort, daß du sollst der Obrigkeit gehorchen. Denn Gott hat so das Regiment geordnet u. gefaßt, daß einer also gegen dem andern verbunden sein muß, damit alle irrigen Sachen durch den Eid geschlichtet, geschieden u. hingelegt werden, wie die Ep. zu den Hebr. sagt." „Sprichst du aber: Ja stehet doch hie e. ander Wort, das Chr. sagt: du sollst nicht schwören." „Du, du sollst es nicht thun als für dich selbst. Hie aber schwörst du nicht, sondern der Richter, der dichs heißet, u. gilt ebenso viel, als ers selber thäte, u. bist jetzt des Richters Mund. Nun verbeut noch gebeut Chr. der Obrigk. nichts, sondern läßet ihr Regiment gehen, wie es gehen soll und muß; sondern dir verbeut er, daß du nicht aus eignem Vornehmen, Vorwitz od. Gewohnh. schwörst, gleichwie er dir verbeut, das Schwert zu zücken" u. s. w. Die andere Ursache ist die Liebe, ob es gleich nicht gefordert wird v. d. Obrigk., sond. dem Nächsten zu gut geschieht. Demnach wenn ich Jemand sehe in geistl. Nöthen u. Fahr, schwach im Glauben oder verzagts Gewissens od. irrigen Verstandes u. dgl., da soll ich nicht allein trösten, sond. auch dazu schwören, s. Gewissen zu stärken, u. sagen: So wahr Gott lebt" u. s. w. „Deßgl. auch wo man den Nächsten entschuldigen u. s. Ehre retten soll" u. s. w. „Summa, wo du Gottes Wort hast, da gebe dir Gott Gnade zu, daß du nur flugs schwörst" u. s. w. „Was aber

Digitized by Google

über u. außer dem ist, nicht aus Befehl noch des Nächsten Noth od. Nutz, da sollst du der Keines thun. Denn Gott will nichts überall haben, was du aus eignem Fürnehmen thust" u. s. w. „Also hast du einen richtigen, klaren Verstand dieses Stücks, daß man nicht vergeblich über diesen Text sich martre u. e. Fegefeuer daraus mache, da keines ist" (43, 127 ff.). Damit war denn diese alte Frage zurechtgestellt. Und diese Erkß. bewahrte sich denn auch in der K. der Reformation. Gewöhnl. war es das 2. Gebot (Mel. Catech. puer. Chemn. Strig.) od. der obrigkeitl. Stand (Weller), bei dem man die L. v. Eid behandelte. Und während die jesuit. Moral mit ihrer skotist. Entscheidung alles sittl. Verhaltens nach dem abstr. Willen u. der damit begründeten Mentalrestriktion (ex justa causa) u. ihrer Substituirung des Papstes anstatt des Gewissens bis auf Liguori u. Gury ꝛc. herab (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 134—137) alle Eidesgewißheit erschütterte u. in Frage stellte, hat die reformator. Dogm. u. Ethik im Gegsatz zu den Röm. wie zu den Wiedertf. das Recht u. die Grenze des Eides durch ihre Fundirung auf das 2. Gebot u. auf den richtigen Verstand Luthers von den Worten Jesu gewahrt u. damit die göttl. Grundlage des menschl. Gemeinlebens gesichert. Und auch die evgl. Kasuistik hat in der Besprechung u. Entscheidung der einzelnen Fragen im Unterschied v. der röm. den sittl. Ernst gewahrt: auch v. den erzwungenen — wenn nur nicht unsittl. — Eiden gilt, auch wenn sie persönl. Nachtheile zur Folge haben, daß sie zu halten sind (vgl. a. a. O. 184. 194). In d. Ethik der Schule Calixts (Dürr, a. a. O. 194) ist der doppelte Gesichtspunkt Luthers — Gott zu Ehren u. dem Nächsten zur Liebe — nicht minder festgehalten worden, wie bei Baier u. s. w. Auch in der Zählung des Eides zum „äußeren Gottesdienst" im Kreis der Wolffschen Schule (Reusch, Töllner) wie bei Mosheim u. Reinh. erhält sich der Zus.hang mit dem Gebet. Und die neuere Ethik hat diese Bahn nicht verlassen. Eben v. da aus erhob sich das „christl." sittl. Bewußtsein stets gegen das bedenkliche Uebermaß in der Praxis.

§ 55. Das Gelübde.

Wiese, Vom Gelübde im ev. Sinn. Berl. 1861. J. Köstlin, P. R.-E.² V, 43 ff. Zöckler, Gesch. d. Ask. S. 426 f.

Das Recht des Gelübdes bemißt sich nach der in der Zugehörigkeit der Christen zu Gott begründeten evangelischen Freiheit.

1. Gelübde im relig. Sinn ist e. an Gott geleistete, freiwillig übernommene Zusage. Das am Anfang alles Christenlebens stehende, allem andern zu Grunde liegende Christengelübde ist das Taufgelübde, in welchem der Christ seine ganze Person u. Leben Gott in Christo zum Eigenthum zusagt. Im Konfirmationsgelübde als eigenes bewußtes Bekenntniß

Digitized by Google

u. Zusage wiederholt, soll es im ganzen Leben vollzogen werden. Ihm ordnen sich daher alle einzelnen kasuellen Gelübde unter.

2. Neben den Amts- oder sonstigen Berufsgelübden (des Unterthanen, des staatl. oder kirchl. Beamteten, des Missionars, der Diakonisse u. s. w.) stehen die **speziellen indiv. Gelübde** oder Zusagen an Gott im engeren Sinn. Diese gehören entw. der Gesetzesstufe an, als pädag. Selbstbindung od. Beschränkung der Freih. im Gefühl der eigenen Schwäche (wie etwa Mäßigkeitsgelübde); daher auch nur für diese — vorübergehende — Stufe bestimmt; oder frei evangelische, etwa der Dankbarkeitserweisung. Aber da alles Christenleben Bethätigung der Gottesgemsch. sein soll, entsprechend dem Willen Gottes, wie er dem Einzelnen sich kundgibt, so muß jedes Gelübde, auch in s. Vollzug, dadurch bestimmt, daher kann keines schlechthin unwiderruflich sein.

3. Das Gelübde im A. T. (vgl. Riehm, Hdwörth. „Gelübde") erscheint zwar auch wie im Heidth. als Ausdruck des auf Leistung (Gottes) u. Gegenleistung (des Menschen) gestellten Verhältnisses von Gott u. Mensch (Gen. 28, 20 ff. Richt. 11, 30 f. u. wiederholt), somit als minderssittl., aber doch zugl. als Aeußerung der Frömmigk. in freier Bethätigung der dankbaren Gesinnung, demnach nicht als vertragsmäßige Gegenleistung für erfüllte Bedingung von Seiten Gottes, z. B. Ps. 22, 26. 50, 14. 116, 17 f. u. ö. Das Gelübde erscheint th. positiv Gabe, th. negat. Entsagung gelobend; beide zwar im Gesetz geordnet, die Erfüllung des Gelübdes, weil an Jahve geleistet, geboten, u. die Nichterfüllung Sünde (Deut. 23, 21. 23), das Geloben selbst aber freigestellt (Deut. 23, 22). Denn maßgebend für alle gottgemäße kultische Frömmigkeitsäußerung ist die Willensäußerung Gottes, nicht die eigene Wahl des Menschen. Damit ist denn auch aller verdienstl. Char. des Gelübdes verneint u. das Gel. aus der Sphäre der äußeren Werkmäßigk. in die der Gesinnung erhoben. Das **N. T.** enthält nichts vom altteſt. Gelübde in den christl. Kreisen, außer der Erwähnung des relat. Nasir.gelübdes in Bezug auf Aquila (nicht Paul.) Ap.-G. 18, 18 u. der Betheiligung Pli. 21, 24, welche e. nur den betr. jüd. Christen zu Liebe geschehene, durch s. Zus.hang mit dem jüd. Boden veranlaßte Konzession (nach 1 Kor. 9, 19 f.), nicht selbständige Aeußerung eigtl. christlicher Sittlichk. war. Sonst kennt das N. T. nur die freie Selbstdargabe des Christen an Gott, dem er sich selbst schuldig weiß, Röm. 6, 13 *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ*, 7, 4 *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* etc., im ganzen Umfang auch seines leibl. Daseins Röm. 12, 1 *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ*.

4. Das Gelübde in der Kirche hat s. abirrende Werthung und Ausbildung im Zus.hang mit der Anschauung v. Mönchth. als der 2. Taufe u. dem angebl. Stand der Vollkh. durch die Erfüllung der cons. evglca als der opp. supererogationis mit ihrer sündentilgenden Bedeutung (vgl. § 46, 3) bis zur Gegenwart der röm. Kirche herab (z. B. noch Stapf I, 531, vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 670). So daß also z. B. nach Thom. Aqu.

Digitized by Google

II, 2 qu. 88 dieſes Gel. fit de meliori bono, weil es ad supererogationem pertinet. Mit Wiklifs Polemik geg. das Mönchth. trifft daher auch Joh. v. Goch (Dialogus de quatuor erroribus, vgl. Lechler II, 516 ff.) in ſeiner Polemik geg. die Nothwendigk. u. Verdienſtlichk. der Gelübde zuſ.; das Gel. könne e. Hülfe für Schwache ſein, ſei aber an ſich nicht etwas Gutes; mit Unrecht nennen die Mönche ihren Orden einen „Stand der Vollkh." Aber es war ein erfolgloſer Proteſt. Auch in der nachref. Myſtik der röm. K. blieb die verdienſtl. Bedeutung des Gel., auch in der myſt. Anſchauung der Wiederholung des Opfers Chriſti im geiſtl. Selbſtopfer (vgl. Lthrdt., Geſch. u. ſ. w. II, 169). Erſt Luther hat mit voller prinzip. Entſchiedenh. ſ. Erkß. der Glaubensgerechtigk. zum Maßſtab der Beurtheilung gemacht, ſowohl in ſ. Schr. „Von den Klöſtern u. allen geiſtl. Gelübden" 1522, als ſonſt oftmals (vgl. Lthrdt., Ethik Luthers S. 37 u. II, 18). Auf das Gel. der Taufe zurückgehend, hat er das Selbſtgerechte der herkömml. Gel. als ſündhaft verworfen. Auf Grund ſeiner Erkß. Aug. XXVII de votis monachorum geg. die herkömml. Irrthümer v. der Gleichſtellung der Gel. mit der Tfe., ihrer ſündenvergebenden u. rechtf. Bedeutung (11. 12. 13. 16) auf Koſten der allein. Gerechtigk. Chriſti u. des Glbs. an ihn; im Zuſ.-hang damit v. wahren status perfectionis (49). Ebenſo die Apol. in der parallelen Ausführung: detrahunt de honore Christi et iterum crucifigunt Chr. (11. 17). Jene drei Mönchsgelübde exercitia sunt *ἀδιάφορα*, ſind nur e. corporalis exercitatio (21), ſind keine consilia evangelii (26), darein die perfectio evglca zu ſetzen, iſt error perniciosissimus (27); perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide suae vocationi (50). Und kurz u. bündig die Art. Smalc. III, 14: mit Thom. zu ſagen, das mönch. Gel. ſei der Taufe gleich: blasphemia est in Deum. — Auf dieſer Bahn gehn dann auch z. B. Chemnitz u. Strigel, die röm. Irrthümer zurechtzuſtellen u. die Freih. der Chriſten zu wahren geg. den Zwang der Gelübde (Lthrdt., Geſch. u. ſ. w. II, 86 f.). Kalvin dageg. ſtellt zwar auch (Instit. IV, 13) die Frage des Gel. unter den Geſichtspunkt der chriſtl. Freih. u. ordnet ſie dem allgem. Taufgel. unter (13, 6), weiß dem Gel. aber doch auf Grund beſ. der altteſt. Schriftſtellen verſchiedene Seiten der Anerkennung abzugewinnen; es ſei keine res supervacanea (IV, 13, 1), nur ſollen wir Gott nicht verſuchen (13, 3). Kalv. ſtatuirt vier Zwecke der Gel., näml. zwei in Bezug auf die Vergangenh.: als Ausdruck des Dankes (z. B. der Zehnten u. ähnl.) u. der Buße (z. B. Enthaltungen nach Fehler der Unmäßigk. u. ähnl.), zwei in Bezug auf die Zukunft: theils uns vorſichtiger zu machen (Verſagungen u. dgl.), th. unſre Schwachh. anzufeuern (13, 4. 5). Aber er hält doch nur mäßige u. zeitweiſe Gel. sobria et temporaria (13, 6) wenigſtens für rathſamer. Es fehlt ihm augenſcheinl. die Sicherh. aus der reformator. Grunderkß. heraus, wegen ſeines mehr geſetzl. Schriftprinzips, welches A. u. N. T. zu ſehr gleich ordnete. In der luth. Ethik dageg. wirken die urſprüngl. Motive fort, trotz einzelner poſitiverer Würdigung, die über die urſprüngl., mehr bloß antithet. Stellung hinausgeht. So

Digitized by Google

urtheilt Calixts Schüler Dürr: Wie der Eid, so hat das freie u. spezielle Gel. seine Rechtf. darin, daß es Gott zu Ehren geschieht u. dem Nächsten zu Liebe, weshalb es denn auch bedingt, also nicht unwiderruflich ist (Comp. theol. mor. p. 104. 113 sqq.). Aehnl. die luth. Kasuisten, wie z. B. Balduin in den casus conscientiae (Vorless. 1621—27, herausg. v. d. Wittb. Fak. 1628, p. 277 sqq.): Die Gel. stehen in der christl. Freih., sind nur Gott zu leisten, sollen sich nur auf etwas Religiöses, Gutes, Nützliches beziehen. So widerräth auch Spener (Deutsche theol. Bedenken II, 7 ff.) lebenslängl. Gel., weil sie leicht zu innerer Beunruhigung dienen, während die zeitweiligen wohl ein Hülfsmittel für das sein können, wozu wir ohnedieß verpflichtet sind. Aber sie dürfen nicht geg. die Gesundh. oder sonstige Pflichten der Berufserfüllung sein. Auch die Theologen der Wolffschen Schule (wie Reusch theol. mor. 1760) wahrten den evgl. Standpunkt, unter dem Titel des cultus Dei externus, u. ordneten die Gel. (z. B. Töllner, Moraltheol. 1762) den — außerordentl. oder wie Mosheim den „zufälligen" — „Mitteln des Dienstes", d. h. der Askese ein. Reinhard aber (III § 352) verwirft die — speziellen — Gel. schlechthin: sie haben im N. T. keinen Grund, ihre Annahme v. Seiten Gottes kann nicht gewiß gemacht werden, zum wirklich Guten sind wir ohnedieß verpflichtet, wir sollen im Gefühl unsres Unvermögens uns nicht noch unnöthige Lasten aufladen, wir sollen uns nicht möglichen Pflichtkollisionen aussetzen, unsere sittl. Einsicht kann sich im Fortschritt ändern. Sie können also nur der Schwachheit zugestanden werden, aber nur unter den nöthigen Bedingungen; vor allem der der sofortigen Aufhebung bei etwaiger Verletzung anderweitiger Pflichten. Mit prinzipiellerer Begründung u. Zurückgehen auf Luther hatten auch meistens die neueren luth. Ethiker, bes. Harleß (§ 39), ihre ablehnende Stellung ausgesprochen u. nur ein Bedürfniß der Schwachheit zur Selbstaufrüttelung, oder wie Oettingen sie als Mittel individ. geistl. Selbstzucht anerkannt, sie aber als e. bes. Stufe u. Höhe christlicher Frömmigkeit im Gegensatz zur röm. Theorie mit Recht geleugnet. Nicht minder mit Grund aber hat Hofm. (S. 141) die Berechtigung des Gelübdes als eines Ausdrucks besonderer Gemüthsbewegung bei bestimmtem Anlaß in e. bestimmten einzelnen Handlung vertreten, unter der Voraussetzung, daß die evang. Freih. gewahrt, kein Zwang daraus gemacht werde u. je nach der Fügung der Umstände Aenderung eintrete. Alle indiv. spez. Gelübde sind kasuell bedingt u. müssen anderen Nothwendigkeiten weichen können.

Digitized by Google

IV. Die mittelbare Bethätigung gegen Gott innerhalb der irdischen Gemeinschaftskreise.

Vgl. zur Dispos. v. Hofmanns Theol. Ethik S. 155 ff.

§ 56. Die Gemeinschaftskreise des irdischen Berufslebens.

Sofern der Christ der Welt angehört, bethätigt sich seine persönliche Gottesgemeinschaft innerhalb der irdischen Gemeinschaftskreise, in denen er von Gottes wegen steht und aus denen ihm seine verschiedenen Aufgaben erwachsen. Diese Gemeinschaften sind für jeden Christen auf der einen Seite die Gemeinschaft des Lebens der Wiedergeburt, nämlich die Kirche, auf der andern Seite die Gemeinschaften des natürlichen Lebens der Geburt, nämlich das Haus, Volk und Staat und die Menschheit. Diesen allgemeinsten Gemeinschaften ordnen sich dann die übrigen einzelnen Gemeinschaftskreise mit ihren Aufgaben unter.

1. Unmittelbare u. mittelbare Bethätigung gegen Gott unterscheiden sich wie persönl. Gebetsleben in Gott u. berufsmäßiges Leben in der Welt. Wie die Gesinnung, so empfängt auch dieses irdische Lebensverhalten seinen christl. sittl. Char. dadurch, daß es zugl. Bethätigung geg. Gott, nur eben in der Welt, also mittelb. Bethätigung geg. Gott ist. Demnach wiederholen sich hier die Eigenschaften der Liebe zu Gott (§ 35) als analoge Bethätigungen in Bezug auf die Welt (vgl. § 36 ff.), so daß das Verhalten geg. Gott sich hierin wiederspiegelt.

2. Der soziale Charakter des Weltverhaltens. Da wir zwar Gott unm. persönl. gegenüberstehen, der Welt aber durch unsere indiv. Natur eingefügt sind u. so mit ihr u. ihren mannigfaltigen Kreisen zus.-hängen, so eignet allem Weltverhalten zugl. sozialer Charakter, so daß alle Bethätigung innerh. der Welt, der wir angehören, gemschfts.mäßig bedingte Bethätigung ist, sei es, daß die Gemsch. auf uns wirke oder wir auf die Gemsch. Darin besteht das soziale Element des sittl. Verhaltens in der Welt, während doch der entscheidende Faktor desselben der persönliche ist.

3. Die Gemeinschaften, denen wir in der Welt angehören, sind th. solche, denen wir als Christen durch das Leben der Wiedergeburt, th. solche, denen wir als Menschen durch das natürl. Leben der Geburt angehören. Die Grundgemsch. des Christen als Christen ist die Kirche als die Gemsch. des neuen Lebens der Wiedergeburt, die Grundgemeinschaften

Digitized by Google

des Menschen als Menschen sind die beiden Grundordnungen des natürl. Lebens: Familie u. Volksgemsch. od. Staat. Diesen aber schließt sich noch die Menschheitsgemsch. überh. an mit ihren mannigfaltigen Kreisen u. Berufsaufgaben des Humanitäts- u. Kulturlebens.

4. Die Verschiedenheit sowie andrerseits die Gleichheit im Verhalten geg. diese Gem.schaften bemißt sich nach ihrer eigenen Verschiedenh. u. Gleichh. Denn die Kirche als die Gemsch. des Lebens der Wiedergeburt ist v. den andern wesentl. unterschieden u. geht deshalb dem Christen vor den andern vor, die andern als Gem.schaften des natürl. Lebens sind ihr untergeordnet, u. zwar in der naturgemäßen Reihenfolge des engeren oder weiteren Umkreises: Haus, Volk u. Staat, Menschheit. Auf der andern Seite sind beide Reihen ein. gleich, sof. sie beide, Familie u. s. w. so gut wie Kirche, sowohl in Gott ihren Ursprung u. ihn u. seinen Willen sich einwohnend haben, als auch beide, die Kirche in ihrer empir. Wirklichk. wie Familie u. s. w. durch die Sünde verderbt sind. So sind beide für das sittl. Verhalten ebenso Gegenstand demüthiger u. dankbarer Freude u. Gehorsams, wie zugl. Gegenstand der Bestreitung u. geduldiger Arbeit in Hoffnung.

5. Die geschichtl. Würdigung der Gemeinschaftskreise. Die Antike kannte wegen ihres einseitigen Kulturberufs e. selbständige relig. Gemsch. nicht, sondern ordnete auch alle relig. Bethätigung dem Staat unter, wie auch Haus u. Familie ihr nicht selbständige sittl. Größen waren; während andrers. Isr. wegen seines ausschließl. heilsgesch. Berufs keine selbständige Aufgabe des Staates kannte. Das Christenth. sonderte durch das Wort Christi: „Gebet dem Kaiser" u. s. w. Matth. 22, 21 — das Grundwort der neuen staatl. Gesellschaftsordnung der christl. Zeit — die beiden Gebiete u. Pflichterfüllungen des staatl. u. des relig. (d. h. gottesdienstl., also kirchl.), u. die Apologg. haben daraus die Folgerung für die Auseinhaltung der beiden Gebiete gezogen. Aber ind. die abendl. K. an die Stelle des alten imper. rom. im christl. Gewand trat, erneuerte sich nur umgekehrt der vorchristl. Irrthum. Ind. alles irdische Leben v. Gesichtspunkt der rechtl. gefaßten Kirche orientirt wurde, trat an die Stelle der richtigen Unterscheidung der irdischen Gemsch.kreise u. Ordnungen nur der Unterschied der „Geistlichen" (religiosi) u. „Weltlichen" (Laien), welche die sittliche Berechtigung ihrer Berufserfüllung durch die Unterordnung unter die höhere Ordnung der äußeren Kirche und die entsprechenden Pflichtleistungen sich erst verdienen mußten. So kam weder Familie noch Staat zur Anerkennung ihrer göttl. Berechtigung. — Erst die Reform.[1] hat durch Luther dieser Dreitheilung eine für das sittl. Verhalten grund-

1) Die alte Dreitheilung der menschl. Gesellschaft in Lehr-, Wehr- u. Nährstand, wie sie sich in den indischen Kasten verfestigt, findet sich im M.-A. nach Hauck erwähnt, in e. Rede des Bischofs Gerard v. Cambrai (c. 1066. Gesta pontificum Camerac. III, 52): genus humanum ab initio trifarium divisum esse monstravit (sc. Gerard): in oratoribus (d. h. Fürbitter, Beter, d. i. der Klerus), agricultoribus, pugnatoribus.

Digitized by Google

legende Bedeutung verliehen. Haus, Staat u. Kirche sind die drei großen sittl. Gemeinschaften, die „drei Gottesstifte“ (4, 394. Jen. I, 524b: tres enim hierarchias ordinavit Deus contra diabolum, scil. oeconomiam, politiam, ecclesiam u. ö.). Vgl. die „Haustafel“. Während dieses Schema für die späteren DD. mehr e. dogm. Bedeutung hat, so für Luther mehr e. eth.: sie sind ihm die großen Grundformen des Lebens in der Welt. Der „Ehestand ist die Quelle, da alle Stände herwachsen“. Gen. I, 305: die Ehe ist seminarium non solum politiae sed etiam ecclesiae et regni Christi. I, 269: sudor vultus est multiplex: primus est agricolarum et oeconomorum, secundus magistratuum, tertius doctorum in ecclesia. 272: pater rex sacerdos. IV, 17. 19. 219. 295. VI, 277. VII, 51. 70. 305. X, 229. 230. 240. Aber wo L. genauer redet, stellt er die Kirche voran: 4, 390. 394. 5, 43. 84. 85; vgl. auch im Gr. Kat. zum 4. Geb. u. die Ordnung in der Haustafel. Comm. in Gal. I, 129 sq. (ähnl. p. 144): haec (sc. Gen. 2, 16. 17) est institutio ecclesiae antequam esset oeconomia et politia. — Post institutam ecclesiam etiam oeconomia constituitur, cum Adae additur socia Heva. Sic templum prius est quam domus, sicut etiam potius est. Politia autem ante peccatum nulla fuit; neque enim ea opus fuit, est enim politia remedium necessarium naturae corruptae. II, 214. IV, 201. Die Heiligk. auch der natürl. Stände hatte Luther gegenüber den Römischen, ihre Nothwendigk. gegenüber den wiedertäuf. Schwärmern zu vertheidigen. 4, 394. In ep. ad Gal. II, 8. Sie sind die drei Schutzmauern, welche Gott geg. den Teufel u. die Macht der Sünde aufgerichtet hat (in Gen. 19. Opp. lat. Erl. IV, 295). Deßhalb sucht der Teufel auch alle drei Gottesordnungen immer zu verstören u. zu verwirren 4, 390. — Ueber diese drei göttl. Stände hinaus nun geht der „gemeine Orden der Christenh.“ u. christl. Liebe überh. (23, 265 f. u. Schluß der Haustafel „der Gemeine“ omnibus in commune: Liebe deinen Nächsten u. s. w. u. Haltet an mit Beten für alle Menschen 1 Tim. 2). Dahin mag man seine Worte über die mannigf. Aeußerungen u. Bethätigungen der schöpfungsm. Weltgemsch. rechnen. — So hat auch das Bekß. das Recht jener göttl. Stände — die Ehe spez. gegen die Römischen Apol. XXIII — u. zwar die drei Stände geg. die Anabaptisten vertreten, wie auch die F. C. art. XII die anabapt. Irrthümer nach den drei Ständen: eccl., politia, oeconomia ordnet. — Dieses Schema ist seitdem das Grundschema der ev. Ethik geworden. So Hieron. Weller, Pflichtenl. nach den drei Ständen: de off. eccles. polit., oecon., so daß er bei den kirchl. Pflichten am längsten verweilt; ähnl. (obgl. dekal.) Chytr. mit Betonung der societas; oder Nik. Hemming beschreibt Enchir. theol. 1562, B. 3 die Verwirklichung des Reiches Gottes in den allgem. Formen des gemsch. Lebens nach den drei Ständen ꝛc. Dieses Schema auch bei den DD., nur mehr dogm. als eth., in d. L. v. d. Kirche; nur Calixt abbeugend zur röm. Zweitheilung zw. status ecclesiast. u. secularis od. laicus, Epit. theol. mor. p. 11, während s. Schüler Dürr in s. Theol. Moral neben dem dekal. Schema die Pflichtenlehre nach

Digitized by Google

jenen drei Ständen behandelt, p. 255 sqq., u. zwar, wie Luther, mit Vorordnung der kirchl. Gemsch. In diesem Schema ist sowohl die Forderung harmonischen Zusammenwirkens der verschiedenen Lebenskreise implicite enthalten, als auch die Idee eines sittl. Ganzen gegeben, welches Ritschl (Gesch. des Pietism. II, 5) in der luth. Ethik — mit Unrecht — vermißt. Die allzu enge Beschränkung auf die Grenzen der „drei Stände" in der Zeit der Orthodoxie auf Kosten der allgem. christl. Humanität erweiterte sich bes. durch u. seit dem Pietism. u. s. (wie der Brüdergemeinde) Betrieb der Mission. Und bei aller Zersplitterung in die einzelnen Standespflichten innerh. des gesellschaftl. Lebens v. Seiten der Uebergangsmoral (z. B. Töllner, Lthrdt., Gesch. II, 386) bewahrte sich das reform. Schema bei den Trägern des alten luth. Lebensideals wie e. Just. Möser (a. a. O. S. 438). Die folgende Zeit hat freilich dieses reformat. Erbe geringer geachtet, u. die spekul. Philos. das eth. Verhalten etwa aus der „Idee" heraus entwickelt, bis erst die nachhegelsche theist. philos. Ethik eines Imm. Fichte oder Phil. Fischer u. A. sich dem wieder mehr zuwandte u. nur etwa wie Fichte die „Kunstgemsch." u. „Erkß.gemsch." unter dem Titel der „humanen Gemsch." gleichstellt u. die „Stände" dem Staat zuweist, oder (wie z. B. Ph. Fischer) die obj. eth. Sphären der Ehe, der bürgerl. Stände, der Rechtsgemsch., der Gem.schaften der Kunst, der Wissschft. u. der Religion (Kirche) aufzählt; u. selbst Schleierm. nach s. formalen Betrachtungsweise Staat u. Wissschft., Kirche u. freie Geselligk., od. Dorner Staat, Kunst u. Wissensch. als die „besonderen, durch Reflexion od. menschl. Kunst erzeugten Gem.schaften" (obendrein als ob Kunst u. Wissensch. „Gemeinschaften" wären) nebenein.stellt. Die neuere kirchl. Ethik aber ist mit Entschiedenheit zur reformat. Ordnung zurückgekehrt u. hat vor allem in Hofm. mit seiner Hinzufügung des „christl. sittl. Handelns in der menschl. Gemsch." jenem Schema den richtigen Abschluß gegeben, während die röm. Ethik, auch die neuere wissensch. z. B. eines Linsemann (vgl. a. a. O. S. 669), zu ihrem Schaden sich gegen die Anerkennung jenes reformator. Fortschritts sträubt.

I. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft.

§ 57. Das kirchliche Verhalten nach Maßgabe des geistlichen Wesens der Kirche.

Ueber das Wesen der Kirche vgl. die Liter. im Komp. der Dogm. § 67.

Für das kirchliche Verhalten ist das geistliche Wesen der Kirche maßgebend. wie sich dieses auch in der richtigen Ordnung der Grundelemente des kirchlichen Bestandes — Schrift, Gnadenmittel und äußere kirchliche Ordnung — darstellt.

Digitized by Google

1. Die Vorordnung des kirchlichen Verhaltens. Innerhalb der Gem.schaften des irdischen Lebens geht dem Christen für s. sittl. Verhalten die K. als die Gemsch. des Lebens der Wiedergeb. den Gem.schaften des natürl. Lebens vor. Diese Vorordnung aber bemißt sich nach dem Wesen der K. selbst, welches innerer geistlicher Art in äußerer sinnenfälliger Wirklichk. ist, so daß also das kirchl. Verhalten weder — röm. — vor allem die Aeußerlichk. der Kirche zu meinen, noch — spiritual. — sich auf die bloße geistl. Innerlichk. zurückzuziehen hat.

2. Das geistliche Wesen der Kirche. Die K. ist zunächst ihrem Wesen nach Gemsch. des Gnadenverhsses. zu Gott durch den heil. Geist im Glauben u. als solche unsichtbar; zugleich aber auch, weil die im Fleische lebende Gemde. der Gläubigen, das Gemeinwesen jenes Gnadenverhsses. für das Leben auf Erden — u. als solches mit innerer Nothwendigk. in die Sichtbark. heraustretend.

3. Die dem Wesen der Kirche entsprechende innere Ordnung des kirchlichen Verhaltens. Diese — unsichtbar u. zugl. sichtbare — K. hat 1. e. äußere Gesch. ihres göttl. Gewordenseins, deren gottgewirkte Urkunde die Schrift ist, 2. als Gemeinwesen im Dienste Christi e. Vermittelg. ihres Gnadenverhältnisses in Wort und Sakrament als den wesentlichen Mitteln ihrer kirchlichen Bethätigung, 3. eine äußere Ordnung ihres Bestandes im Dienst des Amtes jener Gnadenmittel; u. zwar in dieser Folge, denn die gottgewirkte Gesch. ihres Gewordenseins, wie sie durch Gottes Wirkung in der Schrift niedergelegt ist, ist das Grundlegende u. daher Normative für alle jeweilige Gegenwart u. deren Bethätigung; die äußere Ordnung ihres Bestandes aber dient nur ihrer — amtl. — Verwaltung der Gnadenmittel. Demnach hat alle kirchl. Bethätigung diese innere Abstufung u. Ordnung einzuhalten. Alle drei Elemente aber gehören zwar der Sichtbark. der Kirche an, sind aber innerl. u. unsichtbaren Gehalts, so daß alles kirchl. Verhalten nicht auf die Aeußerlichk. der Kirche, sondern auf jene Innerlichk. gerichtet sein soll: auf die Gesch. des Heils in der Schr., auf das Gnadenverhß. in den Gnadenmitteln, auf den Dienst für jenes Gnadenverhß. in der äußern Ordnung der Kirche. Darin unterscheidet sich die Wahrh. der Kirchlichk. v. d. Unwahrh. sowohl des kirchl. Mechanism., der das innere Wesen in die Aeußerlichk. setzt, als des kirchl. Fanatism., der die äußere Wirklichk. für das Wesentl. u. Heilsmäßige nimmt u. geltend macht.

4. Das Schriftzeugniß von der richtigen Ordnung des kirchl. Verhaltens. Vgl. Hofm., Schriftbeweis II, 2 S. 364 ff. Die Vorordnung der kirchl. Gemsch. u. ihrer Bethätigung beweist sich vor allem Dasein der Kirche schon in der Schr. A. T.s, in der Vorordnung der gottesdienstl., also gembl. Bethätigung v. Seiten der Sethiten Gen. 4, 26 gegenüber der Richtung der Kain. auf die Pflege des natürl. Lebens Gen. 4, 17 ff.; sowie in der Opferdarbringung Noahs vor der Neuordnung seines natürlichen Lebens Gen. 8, 20; nicht minder in dem Verzicht Abr.s auf seine natürl.

Digitized by Google

Familiengemsch., um Anfänger des zukünftigen Volkes Gottes zu werden Gen. 12, 1 ff. Ebenso verzichtete Moses auf die Zugehörigk. zum kgl. Hof, wie auf s. äußere Volksgemsch., um Erlöser seines Volks zum Zweck der nation. Gottesgemsch. zu sein Hebr. 11, 24 ff. Ex. 3, 10 ff., u. legte allem nation. Gemsch.leben die relig. Gottesordnung zu Grunde Ex. 19 ff. Seitdem war es der gottgemäße Beruf der Obrigk. in Isr., nicht an erster Stelle für äußere Macht u. Wohlstand, sondern vor allem für die Volksgemde. als Gottesgmde. zu sorgen (Ps. 69, 10), u. wie dieß das Bemühen der Propheten war, daß Israel Gottes Volk sei, liegt klar zu Tage. Nur daß eben in Isr. die Gottesgemde. nach dem damal. Stand des Reiches Gottes sich in e. Volksgemde. darzustellen hatte. — Im N. T. tritt die Gottesgemde. als solche aus der Familiengemsch. u. der Volksgemsch. als e. bes. Gemeinwesen heraus. Denn von Haus aus zwar einer Familie angehörig, hat Jesus diese Gemsch. zwar nicht verleugnet, sondern noch am Kreuz für s. Mutter gesorgt, aber s. Jünger wurden ihm doch Mutter, Brüder und Schwestern (Matth. 12, 48—50), s. Jünger selbst aber mußten um der neuen Gemsch. mit ihm willen auf allen andern Zus.hang des natürlichen Lebens zu verzichten sich entschließen können (Matth. 19, 27 ff.), u. wer sich ihm anschließt, muß „Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu s. eigenes Leben hassen" (Luk. 14, 26). Und so sehr die App. nach Jesu Hingang sich als Glieder des Volkes der Beschneidung fühlten, so wußten sie sich doch der Gemde. Jesu enger verbunden, u. wo es sich um e. Entscheidung handelte, von jenem gelöst (Petr. Ap.-Gesch. 5, 29 u. ähnl. Steph. 7, 51), u. die Christen aus den Juden mußten sich erinnern lassen (Hebr.br. 13, 13) zu Jes. „außer dem Lager" hinauszugehn u. s. Schmach zu tragen. Paulus aber, der s. Volk so liebte, daß er gern mit seiner Seligk. ihr Heil hätte erkaufen mögen (Röm. 9, 3), hat doch die Heilsgemsch. der Heiden der Volksgemsch. Isr.s vorgezogen, u. hat dem Dienst am Evgl. unter jenen s. Leben gewidmet. So geht die kirchl. Gemsch. jeder andern Gemsch. des natürl. Lebens vor.

5. Das Zeugniß der Kirchengesch. für die Vorordnung der Kirche u. des kirchl. Verhaltens. Die Hellenen mußten sich für Barbaren (*βάρβαρον δόγμα*), die Römer für Feinde des Kaisers u. des röm. Staates um der Gemsch. der Christen willen halten lassen, während doch einem Griechen nichts höher stand, als der Ruhm der Bildung, u. einem Römer nichts höher, als das imperium Romanum u. s. Kaiser. Dieß ist nun freil. übel verkehrt worden, als beim Zus.bruch der alten Welt die äußere Kirche an die Stelle des alten röm. Reichs u. damit als äußeres Rechtsgemeinwesen in die Vorherrschaft auch der natürlichen Rechtsordnung trat. Das mittelalterl. System ist die falsche Vorordnung der K. (vgl. z. B. Innocenz III. Lib. 1. Ep. 401: Sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu; sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem etc.). Die Ref. hat dieß zwar zurechtgestellt, aber so, daß die

Digitized by Google

kirchl. Gemsch., recht verstanden, doch die vorgeordnete blieb. Unser Volk hat s. kirchl. Beruf mit dem Opfer der Volkseinh. u. die Bewahrung dess. mit dem Opfer seines Volkswohlstandes bezahlt, u. die Hugenotten Frankreichs mit dem Opfer ihres Vaterlandes, u. die Salzburger mit dem ihrer geliebten Berge. Dieß aber hat zur Voraussetzung die richtige Würdigung der Kirche.

6. Das geistliche Wesen der Kirche ist maßgebend für das kirchl. Verhalten. Zwar ist die Betonung der äußern Einheit der Kirche so alt, als diese selbst. Aber die kirchl. Einh. im Gemde.episkopat bei Ignat. hat doch zur Kehrseite die Betonung Christi u. des Glbs. u. der Liebe im heil. Geist (z. B. Eph. 9), u. Klem. Alex. sieht in d. K. wohl e. Erziehungsanstalt, aber die des Logos. Die griech. K., bes. seit dem Areopagiten, betont den äußern kirchl. Kult mit seinen liturg. Formen und Weihungen, aber doch als Darstellung u. Mittel der mystischen Erhebung der Seele zu Gott. Im Unterschied v. d. griech. Kirche legt das Abdl. alles Gewicht auf den äußern episk. Organism. Aber Iren. stellt doch Kirche u. hl. Geist noch gleich: ubi eccl. ibi spir. scts et omnis gratia, u. erst Cyprian legt de unit. eccl. den Grund zum episk. Rechtsorganism. der spätern röm. Kirche, für welchen Augustins civitas Dei allerdings den Rechtstitel bot, den die K. des M.-A. nur für ihren jurist. Kirchenbegr. u. ihren Anspruch auf die Herrschaft über den Staat u. die Welt verwerthete. Zwar hat die franziskanische Reform eine Verneinung der Welt der Endlichkeit, auch in der Kirche, gemeint, u. die Mystik das Leben der Innerlichk. als die Wahrh. gepredigt u. z. B. Tauler in den Gottesfreunden die wahren Säulen der Kirche gesehen; aber diese Betonungen der Innerlichkeit kamen schließlich doch nur der äußern Kirche zu Gute: denn in ihr als diesem Rechtsorganism. trat für die herrschende Vorstellung die Welt des Ewigen u. des Himmlischen in das Dasein. Aber je mehr die Kirche als solche politia externarum rerum ac rituum Alles war, der Einzelne dagegen nichts, u. die Schöpfungsordnungen im Grunde unberechtigt, um so mehr machte sich dagegen die Reaktion geltend: in der Renaissance die des Einzelnen u. des natürl. Selbstgefühls mit innerl. Ablehnung der K. bei äußerem Gehorsam geg. sie um des äußern Friedens willen; dagegen in der Reform. Luthers sowohl die der göttl. berechtigten natürlichen Lebensordnungen, wie die der christl. Persönlichk., aber so, daß die Gedanken von der Heilsfrage aus bestimmt waren, also vom innern Wesen der Kirche. Von der äußern K. Roms ausgeschlossen, erfaßt Luther im Glbn. die wesentl. K., die Gemde. der Heiligen auf Erden „unter Einem Haupt Christo durch den heil. Geist zus.berufen in Einem Glbn., Sinn u. Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe". „Derselben bin ich auch e. Stück u. Glied, aller Güter, so sie hat, theilhaftig u. Mitgenosse, durch den hl. Geist dahin gebracht u. eingeleibet, dadurch, daß ich Gottes Wort gehört habe u. noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen" (Gr. Kat. Symb. BB. 498 f.). Die K. ist also wesentl. societas

Digitized by Google

fidei et sp. scti in cordibus, communio u. congregatio sanctorum, das geistl. Volk Gottes auf Erden, populus spiritualis h. e. verus populus Dei, renatus per sp. sctm (Apol. p. 146), als solche Gemde. der Glbgen. ein Glbs.artikel, also unsichtb., wohl aber erkennbar an den sichtb. Kennzeichen Wort u. Sakr., welche also zur wesentl. K. gehören. Demnach ist aller kirchl. Sinn u. Eifer nur dann wahr, wenn er dieses geistl. Wesen der K. meint, womit er zugl. am besten für das Heil der eigenen Seele sorgt und vor kirchl. Fanatism. sich bewahrt. Auf der andern Seite ist die K. nicht etwas bloß Unsichtb. u. Geistiges, so daß das kirchl. Verhalten keine äußere Gestalt gewönne u. sich lediglich auf das subj. Innenleben zurückzöge, sondern da die K. die Gemde. u. Gemsch. der im Fleisch lebenden Gläubigen auf Erden ist, so hat sie auch ihre wesentl. Sichtbark., an der sie erkennbar u. findbar ist, v. welcher die empir. K., die K. per synecdochen (v. welcher Aug. VIII redet) zu unterscheiden ist. Vgl. Lthrdt., Komp. d. Dogm. § 67. Von da aus bestimmt sich für Luther insonderh. auch das Verhß. des kirchl. Gebiets gegenüber dem schöpfungsmäßigen u. bürgerl. Diese Bahn hält im wesentl. auch die folgende luth. Dogm. u. s. w. ein, im Gegensatz sowohl zur röm. Aeußerlichk., als zur schwärmer. falschen Innerlichk.; während der ref. Kirchenbegr., da ihm die Vermittlung der Gnadenmittel im eigtl. Sinn als der Brücke zwischen der göttl. Wirkung u. der menschl. Wirklichk. fehlte, durch die Kirchenzucht jene Vermittlung herstellen u. e. neue Theokratie in der äußern Beherrschung des Lebens in Staat u. s. w. verwirklichen wollte, welche nur das Gegenbild der hierarch. Theokratie Roms bildet. — Von verschiedenem Ausgangspunkt aus bezeichnen die Mystik u. der Pietism. mehr od. minder die Isolirung v. d. obj. Kirche u. ihren Gnadenmitteln, während die Aufklärung die Gleichgültigk. gegen die äußere Kirche u. ihr Bekß. zur Folge hat, u. die Kirche etwa durch die Freimaurerei u. die Humanität zu ersetzen sucht, die kantsche Richtung aber sie zur Lehranstalt der Moral herabsetzt. Erst der mehr geschichtl. Geist des 19. Jahrh. in Verbindung mit der relig. Neubelebung, welche die Wirkung bes. der geschichtl. Erfahrungen war, lehrte die K. auch als eine obj., geschichtl. Größe wieder mehr würdigen, so daß an die Periode des philos. Geistes die des kirchl. Geistes — auch in den außertheol. Trägern desselben — sich schloß u. an Schleierm. auch in der Zweckbestimmung der Theologie eine Vertretung fand, die in der röm. Kirche nach Möhler in die ultramont. Strömung, in der luth. Kirche seit den zwanziger u. dreißiger Jahren, an die Rückkehr zum alten Glauben anknüpfend, in Harleß u. s. w. zur bekß.mäßigen Kirchlichk. überging. Seitdem hat die kirchl. Denkweise auch für die christl. Lebensführung wieder eine Bedeutung gewonnen, wie sie ihr lange nicht zukam, u. auf die Bahn einer gesunden u. volksmäßigen Kirchlichk. übergeleitet, welche ebenso die Richtigstellung jener drei Grundelemente des kirchlichen Bestandes (Schrift, Gnadenmittel, äußere Ordnung der Kirche) wie den Thatbeweis christlicher Liebesbeweisung (Heiden- und Innere Mission) im Sinn u. Geist der Kirche zur Folge hatte.

Digitized by Google

§ 58. Die Sorge für die Schriftgemäßheit des kirchlichen Handelns.

Da die heil. Schrift, als die gottgewirkte Urkunde vom göttlichen Werden der Kirche, somit die gottgewirke Norm für das Leben der Kirche in der jeweiligen Gegenwart ist, so erweist sich die Liebe zur Schrift als solcher Gabe Gottes in der Sorge für die Schriftgemäßheit alles kirchlichen Verhaltens.

1. Die normative Bedeutung der Schrift beruht darauf, daß sie die gottgewirkte Urkunde der gottgewirkten Geschichte der werdenden Kirche, diese aber der Natur der Sache nach maßgebend für die jeweilige Gegenwart der Kirche ist. Demnach ist alle Wahrheit kirchlichen Verhaltens bedingt durch die Schriftgemäßh. dess., diese Wahrh. also, nicht aber etwa (röm.) die äußere Einheit, das Bestimmende für alles richtige kirchl. Handeln. Damit ist zugl. alle, wenn auch gutgemeinte, *ἐθελοθρησκεία* ausgeschlossen.

2. Das kirchliche Bekenntniß ist der Ausdruck des kirchl. Verständnisses der Schrift, das schriftgemäße Bekß. also als Grundlage und Mittelpunkt des kirchl. Bestandes u. Handelns anzusehen u. zu handhaben. Alles kirchl. Handeln also hat, unter Voraussetzung der Schriftgemäßh. des kirchl. Bekenntnisses, bekß.gemäß zu sein.

3. Die Liebe zur Schrift. Im Anschluß an das Gebet als die unmittelbarste Bethätigung der Liebe gegen Gott erweist sich die Liebe zur Kirche vor allem in der Liebe zur Schrift, u. bildet so die Voraussetzung aller anderweitigen Bethätigung gegen die Kirche u. ihre Güter u. Aufgaben. Diese Liebe, welche persönl. Hingebung u. Aneignung in demüthiger Dankbark. u. freudigem Gehorsam ist, gilt also nicht der — sprachl. oder geschichtl. u. s. w. — Aeußerlichk. der Schr., sondern der Schr. als dem Worte Gottes für die Kirche u. in ihr für den Einzelnen. In diesem Sinn ist die Schr. auch Gegenstand der „freien Forschung", daß diese Forschung der Heraus- u. Feststellung jenes Wortes Gottes dient. Alle andere Beschäftigung mit der Schr. ist nicht e. kirchl. Thun, sondern dient nur dem allg. menschl. wissenschaftl. oder geistigen Interesse.

4. Die Vermittlung der Schrift für die Andern ist Bethätigung der Liebe des Christen zur Schrift, nicht bloß in der Vermittlung des äußeren Besitzes der Bibel für die Anderen, sondern auch in der Vermittlung ihres Inhalts für das Denken u. Leben der verschiedenen Kreise, zu denen der Christ in Beziehung steht, vor allem für das Denken u. Leben des eigenen — deutschen — Volkes, dessen größter Schatz die Schr. durch die Bibelübersetzung Luthers geworden ist; voran für die heranwachsende Jugend, sodann für die Erwachsenen der verschiedenen Kreise, Stände u. Bildungsstufen, ein geistiger Besitz, den zu vermitteln vor

Digitized by Google

allem denen obliegt, welche das theol. Verständniß u. damit den geordneten oder freien Beruf dazu haben.

5. Das Schriftzeugniß über das Verhalten zur Schrift. Vgl. Hofm., Schriftb. II, 2 367 ff. Von e. solchen kann der Natur der Sache nach so lange nicht die Rede sein, als es keine Schrift gab; wohl aber in der Form des Verhaltens geg. die göttl. Offbg., welche die Grundlage u. seinerzeit den Inhalt der Schr. bildete. Die Pietät gegen diese Offb. in der Bewahrung ihres Gedächtnisses bildete v. Anfang an das wesentl. Stück der Frömmigk. der Frommen **A. T.s**, vor allem seit Abr., in der Heilighaltung seiner Offenbarungen an den Stätten derſ. u. in der Uebung der Beschneidung als dem Zeichen derſ., bis die Offb. sich zuſ.faßte u. niederlegte im Gesetz Mosis. Seitdem ist der Wandel der Frommen od. Gerechten Isr.s Einhaltung des Gesetzes u. alles Bemühen der Propheten Zurückrufen zum Gesetz, als der Voraussetzung des zukünftigen Heils. Alles außergesetzl. Thun mochte Aeußerung subjektiver Frömmigkeit sein, aber es war obj. vor Gottes Augen verwerflich, wie im Zehnstämmereich (z. B. Amos 4, 4. 5. 5, 5), wenn es nicht dem Gesetz gemäß, d. h. nicht Gehorsam geg. die Offb. Johs. war. Nicht selbsterdachte Frömmigk., sondern offenbarungs-, d. h. schriftgemäße Wahrh. der Religion ist das vorderste. — So ist auch im **N. T.** Jesu Verhalten, obwohl e. neue u. unm. Offb., doch durch die Schr. A. T.s bestimmt, seit der Versuchung in der Wüste, in der synag. Verkündigung an ſ. Volk, wie in der Belehrung u. Selbstbezeugung gegen ſ. Jünger. Sowohl thatsächl. knüpfte er ſ. sabbathliche Unterweisung daran an (z. B. Luk. 4, 16 ff.), als bezeichnet er sich als die Erfüllung der Schr. ὁ Χριστός (Joh. 5, 39), u. diese als das einheitl. norm. Wort Gottes (Joh. 10, 35), als er auch die Schr. A. T.s unterschiedslos verwendet in seinen Zitaten u. ſ. w., sowie er auch zeigt, daß er selbst darin lebte u. webte (z. B. noch am Kreuz, Pſ. 22). Vgl. z. B. Abh. im Sächſ. K.- u. Schulbl. 1862 Nr. 24. 25) — womit er zu erkennen gibt, daß ihm die h. Schr. A. T.s das vorderste Gut des relig. Lebens Isr.s ist. — Auch von Seiten der Apost. knüpft seit d. Pfingstpredigt alle apost. Verkündigung unter Isr. an die Schr. A. Ts. an u. ebenso das neutest. Schriftthum; u. die Gleichstellung des altteſt. Schriftworts mit dem Worte Gottes oder des heil. Geistes im Hebr.br. (1, 5 ff. 3, 7 u. ſ. w.) ist auch allem übrigen apost. Wort des N. T. eigen. Das Vorderste in der neuteſt. Gemde. aber waren nicht beſ. äußere Veranstaltungen u. Ordnungen des Lebens, sondern das Wort der App. von Jesu, in welchem das altteſt. Wort Erfüllung geworden war als der Mittelpunkt des neuen Gemsch.lebens (Ap.-Gesch. 2, 42); im Uebrigen verblieben sie, soviel an ihnen lag, in der Gemsch. des relig. u. bürgerl. Lebens Isr.s. Nur daß dann der Hebr.br., als es sich um die Entscheidung handelte, lehrt auch auf die Gemsch. Isr.s zu verzichten um des Bekenntnisses zu J. Chr. u. des Festhaltens an ihm willen (4, 24 u. ö.). Wenn aber in den heidenchristl. Gemeinden Pls. Irrungen der Lehre u. des Lebens entgegenzutreten hatte, so ist — z. B.

Digitized by Google

im Gal.- u. Kol.br. — sein vorderstes Absehen nicht Bewahrung der äußeren Einh. od. dgl., sondern der schriftgem. Wahrh. gemäß dem Wort der Verkündigung, das wir nun in Form der neutest. Schrift besitzen.

6. Das kirchliche Zeugniß für die Schriftgemäßh. als vorderstes Erforderniß des kirchl. Handelns liegt positiv wie negativ in der Gesch. der Kirche vor. Was wir zunächst von der nachapost. K. — im Brief des Plin. wie im Bericht der Apol. Justins — wissen, ist, daß Schriftverlesung u. sich anschließende Verkündigung das Hauptstück des gemdl. Gottesdienstes war; wie sich denn auch im Anschluß hieran frühzeitig der neutest. Kanon in Anreihung an den altest. u. mit gleicher Schätzung bildete — im Wesentlichen zur Zeit des Iren. fertig — als ein Hauptelement der Einh. der (altkath.) Kirche; die Werthschätzung der hl. Schriften aber erhellt aus der Forderung ihrer Auslieferung an die heidn. Obrigk. in der Zeit der (decian.) Verfolgung (traditores). Die Betonung der Tradition (der apost. Gemeinden) von Seiten Tertull.s u. Iren. gegenüber den Gnostikern und ihrer angebl. Tradition oder willkürlichen Schriftauslegung war nur ein verkürzter Schriftbeweis durch den Hinweis auf die offenkundig vorliegende Ueberlieferung des apost. Wortes. Wie denn auch Cypr. in s. Streit mit Rom bei dem Widerstreit der afrik. u. röm. Tradition die Schrift als die veritas als die entscheidende Norm für das kirchl. Verhalten im Unterschied v. d. consuetudo geltend machte. Die Schriftlesung sowohl als lectio continua, wie als Lesung einzelner Schriftabschnitte (röm. Lektionar, abdl. Perikopensystem) bildete die stete Erinnerung an die normat. Bedeutung der Schr. für alles kirchl. wie für das christl. Leben. Die daneben hergehende Lesung auch anderer, nachapp. Vorleseschriften (von sog. apost. Vätern), wie von Gedächtnißschriften (Märtyrerakten) beeinträchtigt nicht jene norm. Bedeutung der kanon. Schrift. Und wenn auch bes. seit Augustins Betonung der catholicae ecclesiae autoritas (C. ep. fundamenti 5: ego vero evglio non crederem nisi me commoveret etc.) u. des Vincent. Lerin. Commonit. mit der Begr.sbest. des cathol. sich die aus der früheren kath. hervorgegangene kirchliche Tradit. neben die Schr. stellte, in praxi über sie, so blieb doch auch im M.-A. prinzipiell die Schr. als die veritas der Trad. als der autoritas übergeordnet, wenn auch der Theorie die Praxis widersprach, u. die röm. K. im Trident. schließlich beide auch theoret. gleichstellte (pari pietatis affectu); wie denn auch die Geltendmachung der norm. Autor. der Schr. für kirchl. Lehre u. Leben in der mittelalterl. wie in der röm. K. thatsächl. gegen die Herrschaft der kirchl. Trad. für beides zurücktrat. Doch fehlt es an Erinnerungen an die Wahrh. auch unter dem Irrthum nicht. Mit dem Gebet soll nach Isid. Hisp. sententt. II die Lesung der heil. Schr. verbunden sein, u. wenn auch einzelne Synoden (Toulouse 1229 c. 2 u. Tarracon 1234 c. 2) aus lehrpädag. Gründen gegenüber der Gefahr der Ketzerei den Laien das Lesen u. den Besitz der heil. Schr. verboten, so soll doch nach den kirchengesetzl. Bestimmungen der Bischof fleißig predigen (Tours III 813 c. 17), das Ev.

Digitized by Google

u. die Briefe Pauli womöglich auswendig lernen u. s. w.; oder empfiehlt z. B. Alkuin unter den Tugendmitteln bes. die Lesung der hl. Schr. zur Selbsterkß. u. Entzündung der Liebe gegen Gott. Vollends aber fordern die reform. Richtungen u. Männer (Wald., Wiclif, Hus, Wessel u. Wesel u. s. w.) den Rückgang auf die hl. Schr. als die ursprüngl. u. reine Quelle, trotz einzelnen falsch gesetzl. Verständnisses der Schr. als des „Gesetzes Christi", u. bahnten damit die reformat. Geltendmachung u. das richtige Verständniß der Schr. an. Das protest. Schriftprinzip, wie es im Bekß. (bes. Konk.form.) ausgesprochen ist, findet seine Anwendung auch auf das kirchl. Verhalten, gleich im Augsb. Bekß. XXVIII Schluß. Der schriftgemäßen Wahrh. muß auch, wenn es nöthig ist, die äußere Einheit zum Opfer gebracht werden: ipsi — die Gegner — viderint quomodo Deo rationem reddituri sint, quod pertinacia sua causam schismati praebent. Also: das Vorderste des kirchl. Verhaltens ist Schriftgemäßh. Aber mit dem Unterschied der luth. v. d. ref. Ethik, daß der ref. Denkweise die Schr. nicht sowohl Denkmal der Heilsoffb. des gnädigen Gottes, als vielmehr Willensoffb. der göttl. Majestät u. deßhalb gesetzl. Vorschrift wie für den Einzelnen u. s. Lebensführung, so für das kirchl. Gemeinwesen u. s. Ordnungen ist, wodurch dass. zu einer neuen Theokratie wird. Wie demnach für den röm. Christen die Kirchlichk. seines Verhaltens im Gehorsam geg. die äußere kirchl. Hierarchie besteht, so für den ref. Christen in der Einhaltung der in der Schr. gebotenen Ordnungen der göttl. Majestät für das theokr. Gemeinwesen des Volkes Gottes auf Erden, während der luth. Christ in der Schr. die Urkunde der gesch. Offb. des gnädigen Heilswillens Gottes für die neue Menschh. Gottes auf Erden u. darum die Norm wie für die Bethätigung der Kirche, so für s. persönl. Christenleben innerhalb der Kirche sieht. Das kirchl. Verständniß aber ist niedergelegt im kirchl. Bekenntniß.

7. Die Schriftgemäßh. des kirchl. Verhaltens ist also in concreto **Bekenntnißgemäßheit**, so daß also alles kirchl. Verhalten sich darnach zu normiren hat u. darnach zu beurtheilen u. demgemäß widersprechendes, wenn auch noch so gutgemeintes, abzulehnen ist, alle etwaige kirchl. Weiterentwickelung auf dieser Bahn weiterzugehen, nicht sie zu verlassen hat (Vinc. Lerin. Comm.: profectus fidei, non permutatio). Die Wahrh. der kirchl. Erneuerung in unsrem Jahrh. nach der vorhergehenden Abirrung in der Aufklärung u. im Rationalism. bestand daher in der Rückkehr zum Glauben der Väter u. zum kirchl. Bekenntniß. Damit ist auch der sog. „freien Forschung" Weg u. Ziel gewiesen, wenn sie kirchlich sein u. kirchl. Haltung u. Anerkennung ansprechen u. nicht der allgemein wissensch., d. h. philosophischen Bewegung zugewiesen sein will.

Digitized by Google

§ 59. Das kirchliche Verhalten gegen die Gnadenmittel.

Nächst der Schrift gilt die Liebe des Christen zur Kirche der schriftgemäßen Verwaltung der Gnadenmittel im Dienst der Kirche.

1. Die Gnadenmittel bilden das nächste Objekt des kirchl. Verhaltens des Christen, aber unter der Voraussetzung der Schr., also nach Maßgabe der Schriftgemäßh. ihrer Verwaltung, für welche sie der Kirche gegeben sind, um dieser zur Erfüllung ihres Berufs auf Erden zu dienen.

2. Als solche sind sie daher **Gegenstand der Liebe** des Christen, der selbst erst durch ihren kirchl. Dienst geworden ist, wie durch sie auch der stete Bestand der K. bedingt ist. Diese Liebe erweist sich daher in demüthiger Dankbark. u. freudigem Gehorsam, wie auch gegenüber aller Verkehrung als Eifer der Bestreitung, der Schwachheit gegenüber aber als geduldiges Tragen in Hoffnung, die zugl. an der Ueberwindung der Mängel arbeitet.

3. Der Gemeindegottesdienst als die entsprechende Bethätigung der Gnadenmittelverwaltung ist daher auch der nächste Gegenstand für die Bethätigung jener Liebe, schon in der thatsächl. Theilnahme am Gottesdienst, welche wie dem eignen relig. Bedürfniß, so auch dem der andern dient. Der gemeindlichen Verwaltung der Gnadenmittel gegenüber, vor allem der Wortverkündigung, haben sich jene Eigenschaften der Liebe zu bethätigen in der demüthigen u. dankbaren Untergebung gegenüber der geschichtl. gewordenen Gestalt des Gottesdienstes, vor aller krit. Neigung der Aenderung, dagegen als Bestreitung des Schriftwidrigen nach Maßgabe des äußern u. innern Berufs, aber als geduldiges Tragen der mannigfaltigen Schwachheiten in der Verkündigung des Wortes.

4. Die Mission. Die Gnadenmittelverwaltung gilt aber wie der gesammelten Gemde., so auch ihrer Sammlung durch die Mission, so daß diese den entsprechenden Gegstd. der sich bethätigenden Liebe des Christen zur Kirche bildet, aber auch hier nach Maßgabe der Schriftgemäßh., also des schriftgemäßen Bekenntnisses der missionirenden Kirche.

5. Innerhalb der Christenh. aber sind neben der gottesdienstl. Versammlung dem Christen Objekt seiner kirchl. Liebe auch die einzelnen Kreise, denen er angehört, je nach dem näheren oder entfernteren Verhß., in dem er zu ihnen steht, wie das eigene Haus, die weiteren Kreise der Jugend, der bürgerl. Gemsch., der Freundschaft u. s. w. bis zu den Verlassenen oder mannigfach Bedürftigen, die unsere Hülfeleistung in Anspruch nehmen. Gegen alle diese wird sich jene kirchl. Liebe darin bethätigen, daß wir je nach dem geordneten oder freien Beruf das Gnadenmittel des Wortes Gottes als das wesentl. Gut der K., deßhalb aber auch nicht eigenbeliebig, sondern im Sinn u. im Dienst der Kirche in freier christl. Arbeit vermitteln.

Digitized by Google

6. Das Schriftzeugniß. Relig. Verkündigung u. Opfer in hausväterl. u. hausgemdl. Form (Seths Zeit Gen. 4, 26. Noah 8, 20) stehen am Anfang der Geſch. der Menſchh. wie am Anfang der Geſch. Iſrs. (Abrah. 12, 8. 13, 4. 18) u. der nation. Gottesgemde. des A. T. (Moſes Exod. 3, 16 ff. 6, 6 ff. 12, 1 ff. u. ſ. w., vgl. die ganze gottesdienſtl. Ordnung). Daraus erwuchs die geſammte Geſtaltung des Tempelkultus, während die anderweite Bethätigung des relig. Volksgemeinweſens ſich an die ſynag. Schriftverleſung u. -auslegung, wie an den häusl. Vollzug der Beſchneidung u. die familienhafte gemdl. Begehung des Paſſah anſchloß. Die neuteſtl. Zeit der Erfüllung hat ihre Verwirklichung vor allem im Wort der Verkündigung des Heils (Hebr. 2, 3 ἥτις [sc. σωτηρία] ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου) im erfüllenden Anſchluß an das altteſtl. Schriftwort, beim Täufer Jeſ. 40, bei Jeſu z. B. in Nazareth Jeſ. 61. Luk. 4, 16 ff., immer mit der Forderung des Glaubens an dieſes Wort Gottes. Und dieſes Wort des erfüllten Heils zu verkündigen, ſowie die Handlungen der in die Gemeinde aufnehmenden Taufe u. der gemdl. Feier des heil. Mahles zu vollziehen, bildet dann die Anordnung Jeſu für ſ. Jünger. So übten ſie es auch th. in der Form der Miſſionspredigt als Synag.predigt (Ap.-G. 13, 5 Salamis; 13, 14 ff. 42 ff. Antioch.; 14, 8 Eph.), th. der Straßen- u. Volkspredigt (14, 7 ff.; 17, 17 ff.), th. als innergemdl. Rede (ὁμιλεῖν 1 Kor. 14, 26 ff.) vorwiegend durch die προεστῶτες od. unter ihrer Aufſicht u. Verantwortung, als Uebung des Hirten- u. Lehramts (Ap.-G. 20, 29 ff. u. die Paſtor.brr. 1 Tim. 3, 2. 4, 13. 2 Tim. 2, 2. 15. 24. 3, 16. 4, 3). In der „geſunden Lehre" (Paſt.brr.) verbleiben, im Bekß. zu Chr. dem Hohenprieſter (Hebr. 4, 14), im Gebetszugang zum Gnadenthron (Hebr. 4, 16), in der Taufe als dem Bekß. der Hoffnung (ſo zu verbinden Hebr. 10, 23) wie in der Begehung des heil. Mahls nach der Einſetzung Chr. (1 Kor. 11, 23 ff.), am Gottesdienſt aktiv ſich betheiligen u. ihn nicht im Stiche laſſen (Hebr. 10, 25) u. ſo die Gemſch. bewahren: das erſcheint im N. T. als die weſentl. gemdl. Bethätigung des kirchl. Chriſtenſtandes.

7. Das kirchengeſchichtl. Zeugniß (vgl. u. A. v. Zezſchwitz-Hölſcher in Zöcklers Hdb. d. theol. Wiſſ. 5. A. IV, 230—396. Geſch. d. Predigt. Köſtlin, Geſch. d. chr. Gottesdienſtes 1887. Cruel, Geſch. d. dtſch. Pred. im M.-A. 1879) liegt in d. alten K. außer dem bekannten Brief des Plin. (X, 96) u. Homilie II Clem. ad Cor., beſ. bei Juſtin Mart. vor, in ſ. Beſchreibung der Taufe (apol. I, 62), der Euchariſtie (I, 65 f.), des Gottesdienſtes mit Schriftleſung, Predigt (ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόσκλησιν τῆς τῶν καλῶν ἔργων μιμήσεως ποιεῖται) u. Gebet mit Gemſch.mahl (I, 67): als gemdl. Bethätigung des Glaubens u. der Liebe auf Grund des Schriftwortes u. ſeiner anwendenden Auslegung. — Was hier vereinigt iſt, ſondert ſich allmählich, zuerſt innerlich im Kultus das didakt. u. paränet. Moraliſche auf der einen, u. das Sakramentale u. Myſtiſche auf der andern Seite; dann äußerlich, in der griech. Kirche, in welcher nach der rhetor. Glanzzeit des Baſil. u. Chryſoſt. die Predigt

Digitized by Google

fast ganz gegenüber dem myst. Kultus versinkt u. dadurch der sittl. Einfluß der K. auf das christl. Volksleben verschwindet; während im Abdl. zwar noch v. Greg. d. Gr. die Predigt für die erste geistl. Amtspflicht erklärt u. dem entspr. geübt wird, aber die schriftgemäße Wahrh. ders. schwindet u. im weitern Verlauf im M.-A. Messelesen u. Beichtehalten in den Vordergrund tritt; u. auch Karls d. Gr. Bemühungen um die Herstellung des verfallenen Predigtgottesdienstes in der Volkssprache hatten keinen allgem. u. bleibenden Erfolg. Die kirchl. Bethätigung ging in äußerl. sakrament. Thun u. gesetzl. moral. Disziplin als den beiden nebenein. stehenden Seiten auf. Die deutsche Volkspredigt des 12. u. 13. Jahrh. aber setzt die guten Werke, Heiligenlegenden u. Marienverehrung an die Stelle der schriftgem. Heilswahrh. u. auch der Aufschwung durch die Bettelmönche u. bes. durch Berth. v. Regsb. zeigt zwar sittl. Ernst u. eth. reformat. Zug, aber lehrt doch höhere Vollkh. im mönch. Leben. Die höhere Predigt der dominik. Mystik im 14. Jhh. verkündigt zwar z. B. in Tauler die freie Gnade Gottes u. die Person u. das Leiden Christi, aber mit den Schranken u. Fehlern jener Mystik. In Wiclif u. Hus hat die Predigt mehr Wahrh., aber als das „Gesetz Christi" u. in Hus mit national polit. Tendenzen verbunden, während in Dtschl. nach den großen Volkspredigern die Predigt zum gesetzl. Eifer für Heiligen- u. Werkdienst u. Reliquienglauben oder vollends zu „Mährlein" erzählen u. Spielereien herabsank. Luthers Urtheil 1523 „Von der Ordnung des Gottesdiensts": „Drei große Mißbräuche sind in den Gottesdienst gefallen. Der erste, daß man Gottes Wort geschwiegen hat u. allein gelesen u. gesungen in den Kirchen; das ist der ärgste Mißbrauch. Der andere, da Gottes Wort geschwiegen gewesen ist, sind neben einkommen so viel unchristl. Fabeln u. Lügen, beide in Gesängen u. Predigten, daß greulich ist zu sagen. Der dritte, daß man solchen Gottesdienst als e. Werk gethan hat, damit Gottes Gnade u. Seligk. zu erwerben, da ist der Glaube untergangen" (22, 153). — Die Ref. hat das evgl. Zeugniß v. d. freien Gnade Gottes in Chr. wieder voll erneuert. „Wach auf! es nahet gen den Tag!" (Wittb. Nachtig.). Die K. ist nach Luther nicht sowohl Sakrs.anstalt eines mittler. Priesterthums, als vielmehr Heilsgemsch. auf Grund des einmaligen Opfers Chr. u. Glbsgemsch. auf Grund der Schrift u. des schriftgem. Wortes kirchlicher Verkündigung. Denn „der Glbe. kommt aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes" (Röm. 10, 17). So Luther schon 1523 „Von d. Ordnung des Gottesdienstes". Kein Gottesdienst ohne Predigt des göttl. Wortes. Verbo victus est mundus, verbo servata est ecclesia, etiam verbo reparabitur (an Spalatin). Dem entspr. auch s. eigene Predigt: Textpredigt, gewöhnl. nach der Eintheilung „Glaube u. Liebe"; u. auch unter den mannigf. Wandlungen der folg. Zeit blieb doch das schrift- u. bekß.gemäße Wort der Mittelpunkt aller Predigt, in reichlicher, nicht bloß sonntäglicher Austheilung, eingerahmt in dem liturg. Reichthum des damaligen luth. Gottesdienstes, bis erst die Aufklärungszeit des 18. Jhh. mit ihrer „Kanzelberedtsamk." die Verbreitung

Digitized by Google

von „Aufklärung u. Moralität" durch den „Unterr. in der Religion" sich zur Aufgabe setzte; der folgende Rationalism. z. B. eines Tieftrunk (1760—1837) aber meinte, „der Hauptzweck kirchlicher Versammlung" sei „kein anderer", als „Unterweisung in der Moral u. Erweckung moral. Gesinnungen". Die K. wird zur Moralanstalt u. die Gottesdienste zu moral. Belehrungen. Gesang u. Musik kommen nur als „Mittel" in Betracht, „um moral. Wahrhh. zu verbreiten"; alle „myst. Phrasen" u. „üppigen Vorstellungen" in den Gesängen „sollten von Staats wegen gänzlich außer Gebrauch gesetzt werden" (Philos. Unterss. über die Tugendlehre u. s. w. 2 Thle. 1798. 1805 II, 515 f.). Erst die relig. u. kirchl. Erneuerung des 19. Jhh. kehrte wieder zur Schrift u. zum kirchl. Bekß. auch in der Predigt zurück, u. erneuerte mit der Predigt in allerlei „Zungen" auch den Kultus überhaupt zu s. bibl. u. kirchl. Wahrheit. Hand in Hand mit dieser Erneuerung geht auch sowohl der neuerwachte Eifer u. die Arbeit für die Mission unter den Heiden, welche das 19. Jhh. zum Missionsjahrh. machte, das sich jedem früheren ebenbürtig an die Seite stellen darf, als auch das Bestreben, in der sog. Innern Mission in mannigf. Weise das Wort Gottes in die ihm entfremdeten Kreise des eigenen Volkslebens hineinzutragen u. sie dadurch zur Kirche u. ihren Gnadenmitteln zurückzuführen. In dem Maß, als diese freien Thätigkeiten sich mit dem Geist der Kirche erfüllten und sich in ihren Dienst stellten, erwiesen sie nach vorhergehenden Schwankungen etwa subjektiven Eigenbeliebens ihre Gesundheit u. dienen sie der Gesundung des Volkes u. sind sie zu einer christl. Kulturmacht der Gegenwart geworden.

§ 60. Das kirchliche Verhalten gegen die äußere Ordnung der Kirche.

An dritter Stelle gilt das kirchliche Verhalten auch der äußern sozialen und rechtlichen Ordnung der Kirche, aber immer unter dem Gesichtspunkt, daß diese bestimmt und geeignet ist, der schriftgemäßen Verwaltung der Gnadenmittel zu dienen, und nach Maßgabe des Unterschiedes zwischen dem Amt und dem allgemeinen christlichen Priesterthum.

1. Die äußere Ordnung der — empirischen — Kirche hat Schrift u. Gnadenmittel zur Voraussetzung. Denn ihrem Wesen nach ist sie zunächst Glaubensgemde. u. Gemeinwesen der Gnadenmittel, u. nicht eine societas externarum rerum ac rituum; aber in ihrer empir. Wirklichkeit doch auch mit geschichtl. Nothwendigk. ein solches äußere Gemeinwesen, u. als solches Gegenstand der Liebe in ihrer Erweisung als des demüthigen Gehorsams u. der dankbaren Freude. Aber sittl. ist diese Bethätigung nur dann, wenn sie nicht der äußern Gestalt der Kirche als solcher gilt, sondern ihr nur sofern diese das Gefäß ihres Wesens ist. Gegenüber den Unvoll-

Digitized by Google

kommenheiten aber, welche diese Erscheinung der Kirche an sich trägt, erweist sich die Liebe als Hoffnung, welche der wesentl. K. auch in ihrer mangelhaften Erscheinung im Glauben gewiß ist, die Schwachheiten in Geduld trägt, wider die Sünde schriftwidriger Gnadenmittelverwaltung aber streitet, doch nicht ohne vorher wider die eigene Sünde zu streiten. Die Angemessenh. der äußern kirchl. Ordnung für die schriftgem. Verwaltung der Gnadenmittel — u. nicht etwa Motive des subj. ästhet. Geschmackes od. dgl. — bildet daher den maßgebenden Gesichtspunkt für das ganze Gebiet der äußeren Formen u. Ordnungen des kultischen Lebens wie der relig. Sitte; nicht minder aber auch der rechtl. Ordnung im Verhß. von Kirche u. Staat.'

2. Das Verhältniß der Kirche zum Staat bestimmt sich daher einers. nach der Verschiedh. ihres beiders. Wesens u. Berufs, wonach die Kirche die — irdische — Glaubensgemsch. des Lebens der Wiedergeburt, der Staat dagegen Rechtsgemsch. des natürl. Volkslebens (vgl. später) u. darnach auch Beruf u. Aufgabe beider verschieden ist. Dadurch verbietet sich die Vereinerleiung beider, so daß die Kirche etwa im Organism. des Staates aufginge u. nur ein Annexum desselben wäre. Andrers. da sie beide, wenn auch auf verschiedenem Wege u. mit verschiedenen Mitteln dems. schließl. Gotteswillen des Reiches Gottes dienen, u. sie in Wirklichk. in dens. Menschen u. in mannigf. Gebieten des menschl. Gemsch.lebens zus.-treffen, so ist auch gegenseitige Gleichgültigk. prinzipiell verwerflich, u. auch eine in Wirklichk. nicht durchführbare Abstraktion. Da beide, die empir. Kirche u. das staatl. Gemeinwesen, geschichtl. Bildungen sind, so wird auch die Ordnung des konkreten Verhsses. zw. beiden geschichtl. bedingt sein, so zwar, daß auch hiebei jener oberste Gesichtspunkt alles kirchl. Lebens maßgebend zu sein hat. Dadurch ist wie aller altest. Theokratism. sowohl in der röm. wie in der kalvin. Form, so aller willkürl. Separatism. verneint, wie andrers. staatspolit. Unionism. ausgeschlossen.

3. Der Unterschied zwischen dem Amt u. dem allgemeinen geistlichen Priesterthum ist maßgebend für das Verhalten auf dem Gebiet der innern kirchl. Ordnung. Das allgem. geistl. Priesterth. ist begründet in dem persönl. Bestand, welchen das Christenth., d. h. die Gottesgemsch. in Chr. im einzelnen Christen findet, u. schließt demnach (vgl. 1 Petr. 2, 9) sowohl die Unmittelbark. des Verhsses. zu Gott, demnach Recht u. Pflicht der persönl. Bethätigung gegen Gott im Gebet u. Fürbitte in sich, als auch Recht und Pflicht der Bethätigung des Christen geg. den Christen im Wort des Trostes od. der Ermahnung sowie in der Uebung der Barmherzigk., welche in der äußeren Hülfeleistung zugleich das Heil der Seele sucht. Diese Hülfeleistung kann wie eine individuelle so bei der Komplizirtheit der modernen sozialen Verhsse. auch e. organisirte, somit in Form vereinsmäßiger u. anstaltsmäßiger Thätigk. sein in der sog. Inneren Mission, als solcher sozialer Bethätigung des allgem. Priesterthums. Da aber die Voraussetzung des einzelnen Christen die Ge-

Digitized by Google

meinde ist, so hat alle diese, sei es indiv., sei es organisirte Thätigk. des Christen die Gemeinde u. ihre kirchl. Aufgabe zur Voraussetzung u. zum Ziel, d. h. sie hat im Sinn u. Geist der Kirche, ihres schriftgem. Bekfses. u. ihrer schriftgem. Gnadenmittelverwaltung zu geschehen u. ihr zu dienen, u. sich nicht etwa an die Stelle derselben setzen zu wollen (etwa in eigenmächtiger öffentl. Wortverkündigung). Hier aber erschließt sich, besonders für freie weibl. Kräfte, ein reiches Gebiet der Wirksamk. (in freier oder diakonissenmäßiger Gemeindepflege). — Auf der andern Seite steht das kirchl. Amt, nicht etwa als Organisirung des allgem. Priesterthums des Einzelnen, sondern als Amt der Gemeinde u. ihrer Selbstverwaltung durch die ihr übergebenen Gnadenmittel, somit als das Zentrum alles kirchl. geordneten Lebens u. Thuns. Somit haben Amt u. allgem. Priesterth. sich gegenseitig in ihrer Besonderh. u. bes. Berechtigung anzuerkennen, so daß alles kirchl. Handeln zwar nicht ausschließlich durch die Amtsträger u. mit Beseitigung jenes allgem. christl. Thuns, wohl aber im Einklang mit dem Amt u. s. schriftgem. Gnadenmittelverwaltung zu geschehen hat.

Wie nun die Voraussetzung des allgem. Priesterth. u. seiner Thätigk. der Christ, d. h. nicht bloß die äußere Zugehörigk. zur äußeren Kirche, sondern die innere Zugehörigk. zu Gott in Christo ist, so ist die Voraussetzung des Amtes die bes. kirchl. Beauftragung, in deren Lücke nur im Nothfall das allgem. Priesterthum einzutreten hat. Jener rechtlichen Voraussetzung aber muß dann die moral. Voraussetzung der persönlichen, theologisch wissenschaftlichen u. allgemein geistigen Befähigung zur Seite stehen.

4. Die Mitthätigkeit der Gemeinden bestimmt sich vom Gesichtspunkt der zentralen Bedeutung der schriftgem. Gnadenmittelverwaltung aus. Einerseits sind die einzelnen Christen begabt mit mancherlei Gaben u. Kräften natürlicher u. charismat. Art (Matth. 25, 14 ff. die verschiedenen Talente), diese Begabung daher auch mit demüthiger u. dankb. Freude anzuerkennen u. im Gehorsam gegen Gottes Willen in den Dienst des Ganzen zu stellen, andrers. hat entsprechend jenem maßgebenden Gesichtspunkt alle Thätigk. sich der Aufgabe schriftgemäßer Gnadenmittelverwaltung unterzuordnen u. nicht selbstwillige Gedanken zu verfolgen.

5. Das Schriftzeugniß. Das A. T. unterschied nach dem damal. nation. Stand des Reiches Gottes nicht die äußere zeremonialgesetzl. Erscheinung v. Wesen der Sache selbst, während das N. T. nach dem neuteſt. Stand der persönl. Verwirklichung des Reiches Gottes in jener nur *δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα* (Hebr. 9, 10) sah. In den Reinigkeitsordnungen u. -satzungen unterscheidet Jes. zw. der äußern, sittl. indifferenten Verunreinigung u. der persönl. des innern sittl. Lebens (Matth. 15, 11), dem entspr. auch die apost. Erkß. (z. B. Ap.-G. 10, 11. Kol. 2, 16. Röm. 14, 17 das Reich Gottes ist nicht Essen u. Trinken ꝛc.). Der jüd. Sabbathordnung, der Grundordnung des israel. relig. Volkslebens, stellt sich J. auf Grund seines Heilsberufs unabhängig gegenüber,

Digitized by Google

bes. in den verschiedenen Sabbathheilungen — die im joh. (Joh. 5, 1 ff.), ebenso wie in den synopt. Evv. den Anlaß des Konflikts bilden (z. B. Matth. 12, 1 ff.), zum Zeichen, daß das Wesen der neutestl. Ordnung nicht in jenen äußeren Ordnungen bestehe. Zwar ist die ἐκκλησία (Matth. 16. 18), welche die gegenwärtige u. diesseit. Gestalt des Reiches Gottes bildet, nicht e. bloß geistl. Gemsch., sondern zugl. e. äußeres Gemeinwesen, als solches mit Vorsteherschaften πρεσβ., προιστάμενοι ἡγούμενοι. Die Hauptsache aber wie des Auftrags Christi an s. Jünger, so in der Thätigk. oder wenigstens Aufsicht jener Vorsteherschaften ist doch die Verkündigung u. Verwaltung des Wortes in s. mannigf. Gestalt (vgl. Komp. d. Dogm. § 74, 1). Darauf geht daher in den apost. Briefen zuerst die Sorge u. Ermahnung u. s. w., wogegen die Sorge für die äußeren Angelegenheiten zwar nicht fehlt, aber in den Hintergrund tritt. — Die bes. Beauftragung jener Verwaltung des Wortes — etwa mit Gebet u. Handauflegung, als Erflehung der göttl. Geistesausrüstung für den bes. Beruf — bildet daher das Besondere des Amtes gegenüber dem allgem. Christenberuf (zu verkündigen u. s. w. 1 Petr. 2, 9) u. zu mannigf. Dienstleistung der Liebe (Ap.-Gesch. 9, 36 Tabea; Phöbe Röm. 16, 1 u. s. w.).

6. Das kirchengeschichtl. Zeugniß. Die äußere Kgesch. verläuft vornehml. an der Entwickelung des äußern kirchl. Organism., bes. seit Cypr. u. seiner Betonung der äußern Einh. im sacerdotium, wodurch dann die röm. Kirche die Erneuerung des alten imperium Romanum in christl. Gestalt u. die K. vor allem zum äußern Rechtsorganism. wurde. Damit verschob sich die richtige Ordnung der Grundelemente der K., wonach die Schrift das erste, die Gnadenmittel das zweite, die äußere Ordnung der K. erst das dritte Element des kirchl. Bestandes bildet, indem dieß letzte an erste Stelle gesetzt u. damit die äußere rechtl. Einheit der schriftgem. Wahrheit vorgeordnet wurde. Und darin besteht der Grundfehler der röm. Kirche. Daher waren alle Reformversuche vor der Reform. vergeblich, soweit sie in der Verf. u. der äußern Ordnung der K. einsetzten u. nicht in Betonung u. Vorordnung der Schr. u. der schriftgem. Wahrh. Zukunft besaßen. Dagegen setzte die Reform. Luthers in der Betonung der schriftgem. Wahrh. v. d. Glbsgerechtigk. u. im Zus.hang damit der obersten Autor. der Schr. ein, von wo aus sich dann auch das Verständniß der Gnadenmittel u. ihrer Bedeutung für das christl. Leben, sowie die Nothwendigk. ihrer kirchl. Verwaltung, wie andrers. die Unterordnung der äußern kirchl. Ordnungen ergab. Vgl. Aug. praef.: ex scripturis sanctis et puro verbo Dei. Art. V: per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Sp. s. qui fidem efficit. Art. VII: ad veram unitatem eccl. satis est etc. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Wohl aber art. XIV: de ordine ecclesiast. docent, quod nemo debeat in eccl. publice docere — nisi rite vocatus; wenngleich nach art. XV die ritus eccl. ad tranquillitatem et bonum ordinem in der K. zu erhalten sind, soweit dieß ohne

Digitized by Google

Sünde geschehen kann. Daher auf der einen Seite art. V de minist. eccl. geg. die Anabapt. u. die Andern qui sentiunt Spiritum s. contingere sine verbo externo, auf der andern Seite geg. die Röm., welche das Wesen der K. in die Ident. der Zeremonien setzen, während die Evangelischen doch auch den gesch. Zus.hang der K. festzuhalten befliſſen sind (Aug. Schluß: apud nos magna ex parte veteres ritus diligenter servantur).

§ 61. Das sonderkirchliche Verhalten.

Die Trennung der Kirche Jesu Christi in verschiedene Bekenntnißkirchen bedingt ein dem entsprechendes Verhalten der Einzelnen und der Kirchen nach dem Maß der schriftgemäßen Wahrheit, welche die einzelnen Kirchen vertreten.

1. Die Einheit u. die Mannigfaltigkeit der Kirche. Die Einheit der Kirche unter dem Einen Haupt J. Chr., durch den Einen Geist (ἓν πνεῦμα), in dem Einen Glauben (μία πίστις) an den Dreieinigen, den sie in der Einen Taufe bekennt (ἓν βάπτισμα), dadurch Ein Leib Jesu Christi, nicht im Sinn des Einen äußern Organism., sondern als Ein geistl. Leib, besteht geschichtl. in einer Mannigfaltigk. einzelner territorial u. national verschiedener Kirchen, deren keine sich als die K. selbst ansehn u. bezeichnen darf, die sich also gegenseitig als Erscheinungen der Einen K. J. Christi anzuerkennen haben, in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe nach der Einsetzung Christi. Dabei ist der Bestand der drei Grundelemente der Kirche vorausgesetzt: Schrift, Gnadenmittel, äußeres Gemeinwesen. Denn ohne Schrift wäre überhaupt nicht mehr Christenthum, ohne die Gnadenmittel wäre falscher Spiritualismus, ohne das äußere Gemeinwesen wäre nur individuelles, nicht gemeindliches Christenth. Wohl aber kann die eine Kirche vor der andern Kirche Vorzüge haben in Lehre, Kultus, Verfassung u. in entsprechendem geschichtl. Beruf.

2. Die Bekenntnißverschiedenh. u. die dadurch bedingte Trennung unterscheidet sich von jenen Verschiedenheiten der Eigenthümlichk. als eine Verschiedenh. der bekenntnißmäßigen Lehre, je nach dem Maß, in welchem die einzelnen Kirchen im Gehorsam geg. die Schrift die Heilswahrh. im Glauben sich angeeignet u. in ihrem Bekß. ausgeprägt haben. Diese Verschiedenh. stellt sich dar in der Ordnung jener drei Grundelemente des kirchl. Bestandes entw. in Hintanstellung der Schrift u. ihrer Wahrh. gegen die äußere Ordnung u. verfassungsmäßige Einheit (röm. K.) oder in Gleichordnung der angeblich bibl. geforderten Verfassung (episk. od. presbyt.) mit den Gnadenmitteln (reformirt).

3. Das Verhalten zunächst gegen die eigene Kirche ist bedingt durch ihren Besitz der schriftgem. Wahrh. im Bekß., daher vor allem Bethätigung der demüthigen u. gehorsamen Liebe in dankbarer Freude, zugleich Geduld mit den Mängeln ihrer Gegenwart in Lehre u. Leben,

Digitized by Google

welche nicht aufhört zu hoffen, aber auch je nach innerm u. äußerm Beruf wider diese Mängel zu streiten, ohne sich durch zeitweilige Herrschaft auch von Irrthümern in der faktisch geführten Lehre irre machen zu lassen. Denn die Kirche selbst ist mehr als ihre zeitweilige Gegenwart. Nur die Verkehrung u. Verderbung jener Grundelemente des kirchl. Bestandes legt die Pflicht auf, sie zu verlassen. Ohne das wäre Trennung sündiger Separatismus. Dagegen hat sich die Freude an der Wahrh. der eigenen Kirche zu bethätigen im Eifer um ihre Wahrh. u. die Verbreitung derselben, durch Wort u. Wandel, ohne darüber zum Propagandismus zu werden, der mehr nur die Erweiterung der Grenzen als der Wahrh. der eigenen Kirche sucht.

4. Das Verhalten gegen die anderen Kirchen bestimmt sich nach ihrem größeren oder geringeren Besitz der Wahrh., wodurch sie der eigenen K. näher oder ferner stehen, so daß sich darnach das Verhß. der Irenik zur Polemik bestimmt, wobei zu beachten ist, daß ganz ohne Wahrh. keine Kirche ist, in welchem Falle sie überhaupt aufhörte, ein Theil der K. J. Christi zu sein: so daß wir also die ganze K. auf Erden auf betendem Herzen zu tragen haben. Verschieden v. Verhß. zu den andern KK. selbst kann das Verhß. zu einzelnen Gliedern ders. sein, die etwa der Wahrh. unsrer K. näher stehen, nur daß die Rücksicht, die wir dieser selbst schuldig sind, nicht außer Augen zu setzen ist.

5. Das Verhältniß der Kirchen selbst zu einander hat sich nach dems. Maßstab des Wahrheitsbesitzes zu bestimmen u. zu bethätigen, so daß dadurch alle fleischliche Polemik wie alles „Fischen im Fischkasten" als sittl. verwerflich ausgeschlossen ist. Ebenso aber auch alle äußere Vereinerleiung bei bleibender innerer Verschiedenh. des Bekenntnisses, wodurch nur eine stärkere Reibung der Gegensätze hervorgerufen werden wird. „Schiedlich, friedlich."

6. Das Schriftzeugniß liegt zunächst in der apost. Kirche im Verhß. der heidenchristl. u. judenchristl. Gemeinden vor, welche trotz aller Verschiedenheiten der nationalen u. relig. Lebenssitten u. Lehrausprägungen doch in Einem Glauben, Einer Taufe u. gegenseitigen Liebesbethätigung sich als die Eine K. J. Chr. wußten u. fühlten. Vgl. Eph.br.: *ἓν σῶμα, ἓν ἐνὶ πνεύματι.* Dagegen sah der Ap. in der Abweichung von der Wahrh. des Evgl. von Seiten des christl. Pharisäism. eine Gefährdung dieser Einh. u. suchte durch Bestreitung des Irrthums diese zu wahren. Vgl. Gal.br. 1, 6. 7 *μετατίθεσθε — εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο.* 5, 4 *κατηργήθητε ἀπὸ Χοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε.* Und der Hebr.br. bekämpft die Gefahr der Trennung von Seiten der jüd. Christen, an die er gerichtet ist, nicht mit der Forderung einheitlicher Verfassung oder Zeremonien, sondern durch die Befestigung in der Einen Glaubenserkß. u. Gnadengewißh. Die Abweichung von dieser Gemsch. ließ die jüd. Christen zur zurückgebliebenen Sekte werden.

Digitized by Google

7. Das kirchengeschichtl. Zeugniß. Während die Kämpfe der nachapost. Zeit um die Wahrh. der Lehre zugl. der wahren Einh. der K. galten, erfuhr die Aufhebung der Kirchengemsch. wegen der quartodeciman. Frage von Seiten Roms den berechtigten Tadel des Iren. Dagegen führte die Verlegung des Schwergewichts der kirchl. Einh. in die Verfassung v. Seiten Cyprians zu dem röm. Satz: (des Bonif. VIII) subesse pontifici romano omni creaturae esse de necessitate salutis. Und so handelte es sich von Seiten Roms im wesentl. stets um die Unterordnung unter das rechtl. Gemeinwesen, wie es sich im Bischof zus.faßte. Den Gegensatz dazu bildet der Satz Aug. VII: ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii. Darnach bemißt sich die Frage auch der äußern Gemsch. mit der päpstl. Kirche. Unter jener Bedingung der Anerkennung der doctr. evglii will man sich evangelischerseits die dominatio episcoporum (Schluß der Aug.) ja auch die Herrschaft des Papstes (vgl. art. Smalc.) gefallen lassen. Daher mußten alle Versuche seit den Tagen des (Augsb. u. Leipz.) Interim abgelehnt werden, e. Einh. mit Rom durch Vereinbarung in den Zeremonien u. dgl. herzustellen, sowie alle ähnl. Unionsversuche z. B. in den Tagen von Leibnitz, wie auch Calixts Vorschlag, sich auf den Konsens der ersten fünf Jahrhh. zurückzuziehen, von den bewußten Lutheranern verworfen werden mußte, weil er im Grunde den reformat. Fortschritt der Wahrh.erkß. für irrelevant erklärte. Aus dems. Grunde wurden v. luth. Seite die neueren Unionsversuche, meist aus Gründen der Politik oder der kirchl. Administration trotz verschiedener Lehre kirchl. Einh. herzustellen, abgelehnt, zumal die Versuche, einen kirchl. Konsens nachzuweisen, oder sich auf einen solchen Konsensus durch Vergleichgültigung wesentlicher kirchlicher Wahrheitserkenntnisse zurückzuziehen, mißlangen, u. nur Erschütterungen des kirchl. Wahrheitsbestandes u. auch der äußern kirchl. Einh. zur Folge hatten. Dageg. galt als kirchl. Grundsatz, daß für die Anerkennung der einzelnen K. nicht der jeweilige Stand des sittl. Lebens u. die Handhabung der kirchl. Zucht, noch die thatsächl. Uebung der kirchl. Lehre u. der Lehrzucht, sondern die öfftl. berechtigte doctrina publica als der Ausdruck des Wesens der betr. Kirche entscheidend sei, während der fakt. Stand der Gegenwart nur der Erscheinung angehöre u. dem geschichtl. Wechsel unterliege, daher Gegenstand der Arbeit u. Geduld in Hoffnung sei. Daher auch Joh. Gerh. Loci ed. Cotta T. XI p. 190: notandum totas ecclesias non esse aestimandas ex solis pastoribus nec ex quibusdam paucis, proinde non esse statim totas ecclesias damnandas, si vel pastores vel quidam pauci ab integritate et sinceritate discedant, quia puriores saepe sunt auditorum aures quam labia loquentium etc. Dem entsprechend haben auch unsere Väter in der Zeit des herrschenden Rationalism. ausgehalten u. ihre Geduld u. ihr Zeugniß mit Sieg gekrönt gesehen.

Digitized by Google

Digitized by Google

2. Die Bedeutung der Sonntagsruhe für das natürliche Leben des Menschen ist begründet in der schöpfungsmäßigen Naturordnung Gottes, welche den Ruhetag unter sieben zu e. Naturgesetz des irdischen Lebens gemacht hat, welches nicht ohne Schaden für das leibl. u. geistige Wohl der Einzelnen, der Familien u. der Völker übertreten wird, zumal bei dem gesteigerten Arbeitsleben der Gegenwart (vgl. z. B. bes. in Engl. u. N.-Amer.). Bei der Verflochtenh. des Einzelnen in den Zus.hang des allgemeinen sozialen Lebens wird dieses Menschenrecht des Einzelnen nur gesichert durch die gesetzl. Ordnung für die Gesammth. Es ist daher e. Sache sowohl der Humanität wie des Patriotism., für Aufrechthaltung des Ruhetags Sorge zu tragen. In diesem Sinn ist die Sonntagsruhe auch v. sozialist. Seite (z. B. Proudhon) gefordert.

3. Die religiös-christl. Bedeutung der Sonntagsfeier ist begründet in der Abhängigk. auch des christl. Einzellebens v. den Gnadenmitteln u. ihrer gemdl. Verwaltung, für welche e. bestimmte Zeit geordnet sein muß. Es lag in der Natur der Sache, daß die Kirche diese zeitl. Ordnung an das Gedächtniß der Auferstehung Jesu, als des Beginns der neuen Zeit der Erlösung, anschloß u. später mit jener Ruhezeit des natürl. Lebens kombinirte. Aus jenem Bedürfniß erwachsen ist daher die kirchl. Ordnung des Sonntags zur gemf. Sitte der Christenh. geworden.

4. Der Gegensatz der gesetzl. u. der freieren Stellung zur Sonntagsfrage entscheidet sich demnach dahin, daß beide Gesichtspunkte der natürl. Schöpfungsordnung u. der christl. Heiligung gleicherweise zur Geltung zu kommen haben, ohne sich gegenseitig zu beeinträchtigen. Von da aus beantwortet sich auch die Frage der Sonntagsarbeit dahin, daß alle Arbeit erlaubt ist, welche dem Andern nicht seinen Sonntag nimmt oder verdirbt u. der eigenen Person nicht die Erfüllung jenes doppelten natürl. u. geistl. Bedürfnisses verkümmert, soweit nicht die Liebe solche Verkümmerung um Gottes willen fordert.

5. Das Schriftzeugniß. Das A. T. hat die göttl. Schöpfungsordnung des 7. Tags als Ruhetags (Gen. 2, 1 ff., die erste Vorschrift über die Sabbathfeier Exod. 16, 5. 22—30 aus Anlaß des Mannasammelns) zur relig. Vorschrift („gedenke des Sabb.tags" Ex. 20, 8 = „beobachte" Deut. 5, 12) u. zur Grundordnung des israel. Volkslebens im Unterschied v. den andern Völkern gemacht — die 7täg. Woche nur bei den Babyl. u. Assyr. —; so daß die gesetzl. Vorschrift der Ruhe v. aller Arbeit, zugl. e. Erinnerung an die erfahrene Erlösung aus dem Diensthaus Aeg.s Deut. 5, 15, e. Geschenk der göttl. Gnade im Leben der Arbeit zur Heiligung desselben ist. Ezech. 20, 12: „Meine Sabbathe gab ich ihnen, daß sie zum Zeichen wären zw. mir u. ihnen, daß man erkenne, daß ich Jeh. sie heilige". Wenn früher die negat. Bestimmungen des Sabb.gebots der posit. Heiligung dienen sollten, so hat das spätere pharis. Judenth. in s. Verzäunung des Gesetzes die negat. Bestimmungen mikrologisch ausgebaut u. zum äußeren Zerem.gesetz gemacht. — Im N. T. tritt daher Jesus gerade dieser pharis.

Digitized by Google

Gesetzesäußerlichk. mit offenb. Absichtlichk. durch s. Heilungen entgegen Matth. 12, 9 ff. Mark. 1, 21 ff. 3, 1 ff. Luk. 4, 31 ff. 13, 10 ff. 14, 1 ff. Joh. 5, 1 ff. 7, 22 ff. u. a. (vgl. auch Luk. D 6, 10) u. führte bes. dadurch den entscheidenden Konflikt mit den Häuptern Isr.s herbei, obgl. er selbst dem Gesetz unterthan, das Sabb.gebot wie alle andern beobachtete. So haben auch die ersten Christen aus Isr. selbstverständlich den Sabb. gehalten als nationale relig. Sitte, wie auch die andern jüd. Feste, die Heidenchristen dagegen nicht, u. Ap.-G. 15 wurde es nicht v. ihnen gefordert. Der Forderung der Gesetzesbeobachtung v. Seiten der Heidenchristen als eines heilsnothw. Bestandtheils ihres Christenstandes tritt Pls. entschieden entgegen im Gal.br., u. Kol. 2, 16: das altest. Gesetz hat ihm nur vorbildl. Bedeutung, die in Chr. zur Wirklichk. geworden ist. Dageg. bildete sich auf heidenchristl. Boden die gemdl. Feier des ersten Wochentags (*μία τῶν σαββάτων*) 1 Kor. 16, 2. Ap.-G. 20, 7, *κυριακὴ ἡμέρα* Apok. 1, 10, als relig. Sitte, nicht als Uebertragung des Sabb. auf den Sonntag, u. wurde so zur gemeins. Sitte der heidenchristl. werdenden K. u. zum Ausgangspunkt des ganzen kirchl. Festkreises.

6. Das Zeugniß der Kirche. Vgl. bes. Zöckler a. a. O. Ignat. ad Magn. c. 9 *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες.* Plin. ep. X, 96 (an Trajan): quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere etc. Barn. c. 15 mit Grundangabe: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.* „Sonntag", da Gott an ihm die Welt u. ihr Licht schuf, u. Chr., die wahre Sonne, aus der Nacht des Grabes erstand: Just. Apol. I, 67. Dial. c. Tryph. 138. Theoph. ad Autol. II, 17. Dionys. v. Kor. bei Eus. h. e. IV, 22. Melitos Schrift b. Eus. h. e. IV, 26 u. s. w. Als Freudentag daher nicht mit Fasten u. ohne Kniegebet gefeiert, Tert. de cor. mil. 3; das Fasten sogar in kirchl. Kanones (can. apost. 65 u. A.) bei Strafe verboten; das Stehen b. Gebet const. app. II, 59 u. A. Nicht altest. gesetzl. noch schlechthin arbeitslos — kein Martyr. ist wegen relig. Verweigerung der Sonntagsarbeit —; noch Laod. 363 nur möglichste Enthaltung von d. Arbeit (*σχολάζειν εἴγε δύναιντο οἱ Χριστιανοί*). Auch das erste Sonntagsgesetz durch Konstant. d. Gr. 321 begründet nicht mit dem altest. Gebot, sondern mit dem dies Solis das Verbot der Gerichte u. städt. Gewerbe, später auch störender militär. Uebungen (Eus. vit. Const. IV, 18—20), wozu die folgende Gesetzgebung weitere strengere Bestimmungen fügte (Cod. Theodos. XV. Cod. Just. I tit. IV). Ebenso die Kirchengesetzgebung im Abendl. (z. B. 585 Feldarbeit verboten), aber auch hier nicht mit dem altest. Sabb.-gebot begründet, sondern mit dem Auferst.tag (quae nos denuo peperit et a peccatis omnibus liberavit. Aug. in Ps. CL: „Der Sabb. bedeutet Ruhe, der Sonntag aber Auferstehung". Greg. d. Gr. Ep. XIII, 1: „Unser wahrer Sabbath ist der Herr J. Chr. selbst". Erst seit der Karol.zeit im Zus.hang mit der Erneuerung der altest. Theokratie in d. röm. K. wird

Digitized by Google

die Ansicht von der Uebertragung des Sabb. auf den Sonntag herrschend. Alkuin (homil. XVIII post Pentecost.) vom jüd. Sabb.: cuius observationem mos Christianus ad diem dominicum competentius transtulit. So denn auch die Begründung in der karolingischen Gesetzgebung (statuimus secundum quod et in lege dominus praecepit. Cap. Car. M. c. 80. Conc. Mogunt. 813 c. 37); während doch zugl. der Sonntag durch die vielen Heiligenfeste beeinträchtigt wurde, und in der römischen Kirche beeinträchtigt wird.

In d. luth. Reform. ist die paulin. Erkß. erneuert. Kl. Kat. nicht v. Tag, sondern v. der gemdl. Verwaltung der Gnadenmittel aus: „Daß wir die Predigt u. s. Wort nicht verachten" u. s. w. Gr. Kat. S. 401 (Müller): „Solches aber ist nicht also an Zeit gebunden, wie bei den Juden —, sondern sollte wohl täglich geschehen, aber weil es der Haufe nicht warten kann, muß man je zum wenigsten einen Tag in der Woche ausschießen. Weil aber v. Alters her der Sonntag dazu gestellt ist" u. s. w. Aug. art. 28: ut sciret populus quando convenire deberet. — Scriptura abrogavit sabbathum, quae docet omnes ceremonias Mosaicas post revelatum evangelium omitti posse (p. 43). Ebenso Mel. Corp. Ref. XXV p. 1015 ff. Chemn. Ex. Conc. trid. P. IV, 211 sqq. u. s. w. Aber frühzeitig hat ein Theil der luth. DD. (schon Joh. Gerh. Loci XIII § 123 ff. ed. Cotta V, 311 ff.) den Sonntag mit der angebl. relig. Pflicht der Feier wenigstens eines Tages in d. Woche gerechtfertigt.

Auch in d. ref. K. ursprüngl. ähnl. neuteſt., so auch Kalvin; Conf. Helv. II, 24: neque enim alteram diem altera sanctiorem esse credimus —; sed et dominicam, non sabbathum, libera observatione celebramus. Heidelb. Kat. Fr. 103: Gott will erstlich, daß das Predigtamt u. Schulen erhalten werden u. s. w., zum andern, daß ich alle Tage meines Lebens von meinen bösen Werken feiere u. s. w. Wohl aber im Zus.hang der theokrat. Denkweise des schott. u. engl. Puritanism. kommt die altteſt. Gesetzlichk. zur Geltung, welche v. Sabbath aus absol. Enthaltung v. aller Arbeit u. gottesdienstl. Feiern während des ganzen Tages fordert. Westminster Konf. a. 21, 7: dies dominicus est perpetuo ad finem mundi tanquam sabbathum christianum celebrandum etc., oder Cat. maj. der Westm.-syn. zum 4. Gebot: sctificandum est sabb. — per totum diem quiete etc. In diesem Sinn heftige Kämpfe geg. die v. den Stuarts gestatteten Freiheiten. Doch auch z. B. John Bunjan evangelisch milde, u. in neuerer Zeit mehrfache Oppos. geg. jenen Rigorism., der aber noch die Sitte bes. in den Neu-England-Staaten beherrscht.

Auf dem Kontinent war zwar der Versuch der franzöſ. Revol. vergeblich, den Sonntag als christl. abzuschaffen u. dafür Dekaden einzuführen, aber in den roman. Ländern tritt der Sonntag geg. die kirchl. Feste zurück, und auch in Deutschl. ist der Sonntag durch den Mißbrauch der Freih. für das Volksleben vielfach zum Unsegen geworden, dem die

Digitized by Google

neuern staatl. Sonntagsgesetze u. freie Vereinigungen u. mehrfache prakt. Liter. mit Recht zu wehren suchen, ohne damit die evgl.-luth. Denkweise im Geg.satz zur altest. gesetzl. verleugnen zu müssen.

II. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der Gemeinschaftskreise des natürlichen Lebens.

§ 63. Die Stellung des Christen zu den Ordnungen und Gemeinschaften des natürlichen Lebens überhaupt.

Durch seine Stellung in der Welt hat der Christ auch eine sittliche Aufgabe gegenüber den Ordnungen und Gemeinschaften des natürlichen Lebens auf Grund der heiligenden Bedeutung, welche das Christenthum zu diesen, und der pädagogischen Bedeutung, welche diese für den Christen haben. Vgl. § 56.

1. Die Zugehörigkeit des Christen zum natürl. Leben, seinen Ordnungen u. Gemeinschaften, auf Grund der Geburt u. der geschichtl. Lebensführungen, d. h. durch Gottes Willen, so daß also diese nicht zu ignoriren oder zu verneinen, sondern positiv anzuerkennen sind durch entsprechende Berufserfüllung, in welcher er sein persönl. Christenth. zu bethätigen u. seinen himml. Beruf zu erfüllen hat. 1 Kor. 7, 20. Luther 11, 109. 41, 144: „Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt". 63, 253 (1527): „Wir sind nur s. Larven, unter welchen er sich verbirgt". Aug. XVI geg. die Röm. u. die Wiedertäufer: quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei, die christl. Vollkh. vgl. früher. F. C. XII; auch gegen falschen Pietism.

2. Das Doppelverhältniß zwischen dem Christenth. u. dem natürl. Leben: 1. Gratia non tollit sed sanat naturam. Das Christenthum ist, gemäß der Bedeutung J. Christi, die Macht der Erneuerung u. Heiligung des natürl. Lebens u. hat sich als solche geschichtl. erwiesen; 2. das natürl. Leben ist entspr. der Zweckbeziehung der Natur überh. für die Persönlichk. u. ihren schließl. Zweck, u. der Bedeutung der vorchristl. Zeit für das Evgl., eine Pädagogie für das Christenth. u. erweist sich als solche in der Lebensführung u. -erfahrung.

3. Die Sittlichkeit des natürl. Lebens hat demnach ihre Stufen: 1. Da die Natur überh. Mittel für den sittl. Zweck ist, besteht die Sittlichk. in dem persönl. Verhalten, welches dem sittl. Zweck der betr. Gemsch. entspricht; das gegentheil. Verhalten, welches nur die Naturseite werthet, ist daher Entwerthung des betr. Guts, also Entsittlichung des Lebens; 2. da sich darin Gottes Wille vollzieht, so ist im natürl. Verhalten dieser Wille zu vollziehen, das Gegentheil daher Entgöttlichung des natürlichen Lebens; 3. da der Christ erst die Wahrh. des Menschen u. das Christenth.

Digitized by Google

die Wahrh. des irdischen Lebens ist, so besteht die Wahrh. der Sittlichkeit des natürl. Lebens darin, daß diese mit dem Sinn u. Geist u. dem sittl. Vermögen geleistet wird, welche das Christenth. darreicht. Also die aufwärts steigenden Stufen sind: persönl. Versittlichung, Vergöttlichung, Verchristlichung des natürl. Lebens, die Stufen abwärts dagegen: Entchristlichung (ration.), Entgöttlichung (pantheist.), Entsittlichung (material.).

1. Das Familienverhalten des Christen.

§ 64. Die Familie.

Die Familie, welche die vorderste aller gottgeordneten Gemeinschaften des natürlichen Lebens ist, hat als die auf der Ehe ruhende Gemeinschaft desselben Fleisches und Blutes zu ihrem geistigen Band den in dieser leiblichen Zusammengehörigkeit wurzelnden Sinn der Pietät, der sich zur gemeinsamen Familiensitte gestaltet und die verschiedenen Glieder der Familie und ihre mannigfache Familienzugehörigkeit zur Einheit des Hauses verbindet.

1. Die Vorderstellung und grundlegliche Bedeutung der Familiengemeinschaft. Die Fam.gemsch. ist *sachlich* wie geschichtlich die vorderste aller natürl. Lebensgemschften. u. die Grundlage alles bürgerl. u. nation. Lebens (vgl. Roscher, Syst. d. Volkswirthschft. 1. Bd. 9. Aufl. 1871. S. 553). Verkannt v. der *Antike*, welcher der Staat das vorderste u. maßgebende Gemeinwesen, dem die Fam.gemsch. untergeordnet u. dienstbar, der Mensch daher wesentlich ein *ζῶον πολιτικόν* (Aristot.) ist. Dageg. stellt die *Schrift* die aus der Ehe erwachsende Familie an die Spitze der Geschichte der Menschh. u. jeder Stufe der Heilsgesch. in Adam, Noah u. Abraham. Im N. T. geht Jesu Fam.zugehörigk. „s. Aeltern unterthan" der Volkswirksamk. voran; s. Jünger dann bilden gleichs. s. Familie, deren *οἰκοδεσπότης* er ist. Ebenso die Fam.gemsch. der ersten Jüngerschaar. Auf heidn. Boden tritt das Christenth. in die Häuser u. nur so in die Völker ein. Vgl. die paul. Briefe über das ehel. u. häusl. Leben Eph. 5, 22 ff. 6, 1 ff. Kol. 3, 18 ff. 1 Petr. 3, 1 ff. Seitdem ruht alles Volkschristenth. auf dem christl. Haus — daher die Bedeutung der Frauen und Mütter in d. alten K. u. für den Bestand des Christenths. überh. Dageg. wird die Bedeutung des Hauses v. d. *röm.* K. u. ihrem Vollkh.ideal verkannt, v. d. *Reform.* dagegen sowohl im Unterschied v. d. (ital.) Renaissance als im Geg.satz zu Rom gewürdigt; v. *Luther* thatsächl. vorgelebt, oftmals gelehrt u. verherrlicht (auch im Anhang zum Kl. Katechism. „Wie e. Hausvater sein Gesinde soll lehren, Morgens u. Abends sich segnen" u. s. w.); im *Bekß.* wiederholt geg. die röm. Möncherei, Aug. u. Apol., bes. art. (XV de traditionibus etc.) XXVII de votis monasticis u.

Digitized by Google

geg. die Wiedertäufer F. C. XII, 17 ff. geltend gemacht; v. den kirchl. Ethikern, z. B. Hieron. Weller (Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 93), Chyträus (a. a. O. 95 societas oeconomica) u. s. w., u. d. luth. wie ref. Orthodoxie z. B. v. Joh. Gerhard (a. a. O. 178), v. Dürr (a. a. O. 196) andrers. z. B. Lampe (a. a. O. 219) die Familienpflichten eingehend gewürdigt. Ebenso, um Spätere zu nennen, ist Just. Möser e. Lobredner des Hauses gewesen (a. a. O. 438), u. hat Pestalozzi in s. Lienhard u. Gertrud hier mit s. Versuch der nation. Erneuerung eingesetzt. Und wenn Hegel u. s. nächsten Schüler, die Antike erneuernd, den Staat als die höhere Sphäre der Sittlichk. über die Familie, welche Heg. vielmehr der „Moral" zuweist, stellten, so hat doch die spätere theist. philos. Ethik (z. B. Chalybäus a. a. O. 597) die Familienpflichten wieder richtiger gewürdigt u. ist die neuere kirchl. theol. Ethik (vgl. z. B. Harleß u. Hofm.) zur reformat. Würdigung zurückgekehrt. Die Gesch. lehrt also, daß wie „vom christlich gewordenen Haus" die Erneuerung der Völker der alten Kulturwelt ausgegangen ist, so auch die des nation. Lebens unsrer Tage von ihm ausgehen müsse (vgl. a. a. O. 688).

2. Der Familiensinn der Pietät, begründet in der Gemsch. dess. Fleisches u. Blutes in der auf der Ehe ruhenden Fam., bildet das innere sittl. Band der Familie. Die Pietät, welche (trotz der gewöhnl. Gleichsetzung v. pietas u. religio) im Unterschied von d. Relig., d. h. dem unm. Verhß. zu Gott, e. mittelb. Verhß. zu Gott, näml. Anerkennung der göttl. Autor. in den irdischen Verhssen. ist (Just. Möser „e. Neigung zur Ehrfurcht" a. a. O. 437 Anm., v. Goethe mit „Ehrfurcht" übersetzt), ist daher die natürl. Sittlichk. des Fam.verhaltens, welche v. christl. Sinn zur Bethätigung der Liebe zu Gott erhoben wird, während die Impietät widernatürl. Unsittlichk. ist. Riehl, „Die Familie" S. 118: „Autor. u. Pietät sind die bewegenden sittl. Motive in d. Fam. Im Staat sind sie es nicht; sie treten hier in die zweite Linie zurück, u. das Rechtsbewußtsein tritt an ihrer Statt in die erste Linie vor" S. 122. Blanckmeister, Die Pietät. Stuttg. 1890 (Zeitfragen u. s. w. XV, 6).

3. Die Familiensitte, wie sie sich geschichtl. entwickelt u. vom Sinn der Pietät bewahrt wird, bildet das geschichtl. Band des Zus.hangs der auf ein. folgenden Zeiten u. Geschlechter. Sie zu mißachten ist daher ungeschichtl. Impietät, welche sich an d. Zukunft versündigt. So wird sich daher auch die Christlichk. des Hauses in entspr. christl. Sitte ausprägen. Diese Sitte ist dann auch e. Macht über die Gemüther, bes. der nachwachsenden Glieder des Hauses.

4. Die Sitte hat daher ihre wesentl. Stätte u. Pflege im Haus, vor allem an den Frauen, den Hüterinnen des Hauses u. seiner Sittlichk. (Hoppe, Christl. Sitte. Vortr. Hann. 1883). Die Antike setzte unrichtig (überlieferte) Sitte mit Sittlichk. gleich (vgl. b. Aristot. die Gleichsetzung von ἔθος u. ἦθος), so daß der Kynism. m. s. Gleichgültigk. geg. die gemsch. Sitte auch die Sittlichk. schädigte, während das alttest. Gesetz den sittl. Willen Gottes zur nationalen Sitte machte, wogeg. der Pharisäismus die

Digitized by Google

Sittlichk. in die Bewahrung der äußern gesetzl. Sitte setzte u. so die Sittlichk. heidn. naturalisirte, das Evangelium des N. T.s dagegen beide Gebiete und damit die Welt des Persönlichen und die Welt des Sachlichen scharf sondert u. die Moral des Reiches Gottes nur in jene setzt. Bei der engen Beziehung beider aber — des persönl. Inhalts und der äußern Form — wie sie schon Klem. Al. in s. Pädagogen betont, ging die Entw. in d. röm. Kirche u. bes. im kanon. Recht wieder in jene Identif. beider, also in die dingliche Fassung des Sittl. über, wogegen dann die Reform. Luthers ein Protest ist; vgl. den reformat. Begriff der Vollkh., während sich doch zugl. die neue Erkß. zu entsprechender Sitte des häusl., bürgerl. u. kirchl. Lebens gestaltete. Vgl. über die Herrschaft der relig. Sitte innerhalb der luth. Kirche Mittheilungen (aus Brückner, Der deutsche Fam.geist seit d. Reform.; in d. Ztschr. für Kulturgesch. 1858) bei Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 239 f. 494 u. die Berufung auf die Gesch. der kirchl. Sitte, z. B. bei Joh. Gerhard a. a. O. S. 176; oder die Betonung der guten alten Sitte in ihrer pädag. Bedeutung, z. B. bei Just. Möser a. a. O. 438 ff.; die Anerkennung vers. auch bei Schiller in s. Satz: „Durch Sitte zur Freih." a. a. O. 548. Die Bedeutung der Sitte ist vielleicht zu wenig gewürdigt bei Hofm. u. Frank (vgl. a. a. O. 650 u. 653); gut in ihrem Zus.hang mit der Familie z. B. bei Riehl, „Die Familie" S. 118 ff.: „Von d. Fam. geht das Regiment der Sitte aus, um sich über die bürgerl. Gesellsch. zu verbreiten". Die Sitte „wird u. wächst wie das Volkslied", ist „das geschichtl. Produkt einer ganzen Kette menschlicher Entwickelungen. Sie ist e. Gefäß nicht eines Einzelnen, sond. der Weisheit der Jahrhh." Ueber die relig. Sitte des Hauses S. 154 f. Thiersch, Christl. Fam.leben S. 63 ff.

5. Die Gliederung des Hauses ergibt sich v. selbst: Die Gatten, die Kinder, die Geschwister; die Vervollständigung durch Herrschaft und Gesinde; die Erweiterung in der Verwandtschaft. Vgl. Riehl a. a. O. 142 ff. über „das ganze Haus", „das deutsche Haus". „Das Bewußtsein des deutschen Hauses als des köstlichsten nation. Kleinods, in welchem die Stärke unsrer Nation geborgen lag u. für die Zukunft liegt, das Bewußtsein der Einigk. in deutscher Hausssitte muß wiedergewonnen werden."

§ 65. Die Ehe und die Ehelosigkeit.

Ueber Ehe u. Familie u. s. w. in der antiken Welt: Lasaulx, Stud. des klass. Alterth. S. 374—458: zur Gesch. u. Philos. der Ehe bei den Griechen. Nägelsbach, Homer. u. nachhomer. Theol., sowie K. Frdr. Hermann, Griech. Privatalterth. a. betr. Ort. Döllinger, Heidenth. u. Judenth. S. 680 ff. Leop. Schmidt, Die Ethik d. alten Griechen II, 133—219. Becker, Charikles II, 52—54. 276—328. Friedländer, Sittengesch. Roms. 5. Aufl. I, 405 ff. C. Schmidt, Die bürgerl. Gesellsch. in d. altröm. Welt u. s. w., übers. v. Richard 1857 S. 20 ff., bes. über die Veränderungen durch das Christenth. S. 168 ff. Auch Allg. Ev.-

Digitized by Google

Luth. K.zeitung. Lpz. 1872 Nr. 6 u. 7. Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen u. Lehren v. d. Ehe 1826. Petrich, Grundzüge einer Gesch. der Ehe. Berl. 1875. Im A. T.: Stubbe, Die Ehe im A. T. 1886. Frenkel, Das mos. talmud. Eherecht 1860. Bergel, Die Eheverhältnisse der alten Juden im Vergleich mit den griech u. röm. Lpz. 1881. Zur Gesch. der Ehe in d. christl. Kirche. Klem. Al. Str. II, 23. III, 1 ff. Mosheim-Miller VIII, 52 ff. Bickell, Der Cölibat e. apost. Anordnung. Ztschr. f. kath. Theol. Innsbr. 1878. Hefele, Beitr. z. K.-G. I, 122 ff. A. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigk. u. ihre Folgen 1828 (1848). Luther: v. Strampff, Dr. M. Luther über die Ehe. Berl. 1857. Luthardt, Ethik Luthers S. 96 ff. Gräfin Gasparin, Die christl. Ehe. Koblenz 1844. Glock, Die christl. Ehe u. ihre modernen Gegner. Karlsr. 1881. Thönes, Die chr. Ehe u. ihre mod. Gegner. Leiden 1881. Rödenbeck, Von der Ehe, Ehescheidung, Wiederverehel. u. s. w. Stud. u. Kr. 1881, 2. 3. Die Familie: Schleiermacher, Predigten über den christl. Hausstand 1826. W. H. H. Riehl, Die Familie. 9. Aufl. Münch. 1882 (bes. der Abschn.: „Das ganze Haus"). Dalton, Die Familie. Evang. Betrachtungen. 2. Aufl. Berl. 1870. de Valenti, Die Ehe, bibl. u. ärztl. beleuchtet. Für christl. Eheleute. Bas. 1883. (Bebel, Die Frau in d. Vergangh., Ggw. u. Zkft. 1883 u. ö.). H. v. d. Goltz, Die Fam. in ihrer Bedeutung f. d. sittl. Aufg. der Ggw. Vortr. Barm. 1874. E. H. Lehmann, Das Haus. Erbaul. Vortr. 2. Aufl. Lpz. 1881. Jean Paul, Levana § 116. 129. H. Thiersch, Christl. Fam.leben. 8. Aufl. Augsb. 1889. Möller (em. Gen.-Sup.), Das Haus in unsrer Zeit u. in unsrem Volk. Eth. Zeitbetrachtungen. Hamb. 1892 (352 S.). Wichern, Der Dienst der Frauen in der Kirche 1857. Ad. Monod, Die Aufg. u. das Leben des Weibes. 2 Vortr. Deutsch 1857 u. ö. Luthardt, Der Dienst der Frauen am Reiche Gottes 1868 (Ges. Vortr. Lpz. 1876. S. 229 ff.). Frank, Das Christenthum u. die Frauen. Vortr. Gütersl. 1868. 73. Manssen, Het Christendom en de Vrouw. Leiden 1877 (geschichtlich). Möhler, Der Cölibat 1871. Th. Achelis, Die Entw. der Ehe. Berl. 1893. Außerdem die betr. Abschnitte in den Ethiken.

Die Grundlage der Familie bildet die Ehe, und zwar die monogamische, als die von Gott gewollte Ordnung des geschlechtlichen Zusammenlebens von Mann und Weib, welche auf der Basis der geistig leiblichen Lebensgemeinschaft zugleich Gemeinschaft der höchsten persönlichen Lebensbeziehungen sein soll. Die Ehelosigkeit ist daher an sich nicht etwa heiliger als die Ehe, kann aber unter Umständen rathsamer oder auch zur Pflicht werden, in welchen Fällen sie dann aber ebenso Bethätigung christlicher Sittlichkeit sein muß, wie die Ehe.

1. Das Wesen der Ehe e. Lebensgemsch., die durch den geschlechtl. Unterschied v. Mann u. Weib bestimmt ist, also auf der geistleibl. Naturbasis (vgl. § 14, 2) ruht, aber, gemäß dem Zweck der Natur, der persönl. Gemsch. dient, also zugl. Gemsch. der höchsten sittl. relig. Lebensbeziehung, zu Gott, ist.

2. Daher **bedingt** nicht durch irgendwelche äußere oder sachl. Rücksichten u. Motive, sondern durch die geschlechtl. Liebe v. Mann u. Weib, welche zugl. natürl. u. persönl. Liebesanziehung ist. Diese ist ebenso die

Digitized by Google

Poeſie des Lebens wie Gottes Wille, „denn Gott will in allen Werken, beide klein u. groß geehrt ſein“ (Luther) u. macht ſich zur entſpr. Zeit der geſchlechtl. u. perſönl. Entwickelung unwillkürl. geltend, als e. Macht des Lebens (Hohesl. 8, 6. 7: „Setze mich wie e. Siegel auf dein Herz u. wie e. Siegel auf deinen Arm. Denn Liebe iſt ſtark wie der Tod, u. ihr Eifer iſt feſt wie die Hölle u. ſ. w. Wenn einer alles Gut in ſ. Hauſe um die Liebe geben wollte, ſo wäre es alles nichts“).

3. Die monogam. Ehe iſt gefordert durch das Weſen der Ehe. Denn die Polygamie löſt die Einh. der Fam. auf u. iſt andrerſ. Verkennung der Perſönlichk. u. der Gleichwerthigk. des Weibes, das nur als ſachl. Mittel gilt. Nur als monogam. entſpricht die Ehe dem ſchöpfer. Willen Gottes und iſt daher die Naturgemſch. der Ehe Stätte u. Mittel der perſönl. Gemſch. mit Gott.

4. Die Pflichtmäßigk. der Ehe iſt in dieſem Willen Gottes begründet, die Ehe daher der allgem. ſchöpfungsmäßige Beruf des Menſchen, der als Mann u. Weib v. Gott geſchaffen, in d. Einh. beider ſ. ſchöpfungsm. Vollſtändigk. hat. Der Einzelne iſt die Ehe der Menſchh. ſchuldig, deren Fortbeſtand u. Geſch. nach dem Willen Gottes durch die Ehe bedingt iſt; dem Reiche Gottes ſchuldig, welchem er in ſ. Hauſe nach Gottes Willen e. Stätte bereiten ſoll; ſich ſelbſt als Chriſten ſchuldig, welchem die Pädagogie dieſes natürl. Verhältniſſes, wie alles ſchöpfungsm. Natürliche dienen ſoll; ſich ſelbſt als Menſchen ſchuldig, deſſen Einſeitigk. in den Gütern, Erfahrungen u. Aufgaben der Ehe ihre gottgewollte Ergänzung finden ſoll, deren Mangel, wo er durch eigenwillige Verſchmähung der Ehe herbeigeführt iſt u. nicht durch anderweitigen gottgewollten Beruf erſetzt wird, ſich entſprechend geltend machen wird.

5. Die Eheloſigkeit iſt daher nicht etwa heiliger als die Ehe oder Erfüllung einer höheren Pflicht, da die Ehe die allgemeine, dem Willen Gottes entſprechende Form des geſchlechtl. Lebens iſt, ſondern iſt vielmehr ärmer an Pflichtverhältniſſen, als die Ehe, kann daher nur e. Ausnahme ſein, die durch beſ. Lebensführung, ſei es negativ, ſei es poſitiv, göttl. gerechtfertigt iſt, alſo entw. durch den Mangel an den Erforderniſſen zur Gründung eines Hausweſens, oder durch das Fehlen einer Aufforderung oder einer entſprechenden Aufforderung zur Ehe; oder durch den individuellen, geſchichtl. bedingten — zeitweiligen — Lebensberuf — etwa für das Reich Gottes — welcher eine Ehe ausſchließt u. ſo die Ausnahme vom allgem. Beruf, ehelich zu werden, motivirt. In dieſem Falle aber iſt die Eheloſigk. nicht etwa e. Stand höherer Vollkh., ſondern nur eben indiv. bedingte Erfüllung chriſtlicher Pflicht. Der Verkennung der Heiligkeit der Ehe liegt in der Regel entw. Selbſtſucht oder e. niedrige Anſchauung v. d. Ehe zu Grunde, welche in ihr nur etwa die ſinnl. Seite berückſichtigt. Sittlich aber iſt die Eheloſigk. nur dann, wenn ſie nicht bloß äußere Entbehrung der Ehe, ſondern zugl. Herrſchaftsbethätigung der ſittl. Perſönlichk. über die ſinnl. Natur iſt. Dieſe Herrſchaft aber iſt keinem ſchlechthin un-

Digitized by Google

möglich gemacht, wenn auch vielleicht Einzelnen schwer. Aber „bei Gott ist kein Ding unmöglich". Im Falle gottgemäßer Eheloſigk. aber wird Gott durch das beſ. Lebens- u. Berufsverhß. für den Betreffenden den Mangel an der volleren Ausbildung erſetzen, welche ſonſt die Ehe zu bringen geeignet iſt; wie ſich dieß denn auch in der Regel an richtig Eheloſen im Unterſchied von unrichtig Eheloſen wahrnehmen läßt.

6. Die Antike. Die richtige Würdigung der Ehe bildet einen weſentlichen Vorzug der Schriftanſchauung u. des Chriſtenths. gegenüber der Antike. Vor allem ſchon darin, daß die Antike, das richtige Verhß. von Haus u. Staat verkennend, die Ehe weſentlich unter polit. Geſichtspunkt betrachtete u. dadurch ihrer ſelbſtändigen ſittl. Würde beraubte, dagegen unſittl. geſchlechtl. Verhältniſſe falſch würdigte. (Vgl. Lthrdt., Geſch. d. ant. Eth. S. 20 ff. u. die oben angeführte Liter.) Charakteriſt. z. B. Demoſth. in ſ. Rede gegen Neära § 122: *τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.* So denn auch die griech. Moralphiloſ. Auch Sokr., Männerfreundſchaft ſteht ihm höher als die Ehe, vgl. a. a. O. S. 43. Xen. Mem. II, 2, 4. III, 11. Ebenſo Plato a. a. O. S. 51, Ariſtot. S. 86 u. Epikur über d. Familienleben S. 102. Die Kyniker (Antiſthenes) lehrten Weiber- u. Kindergemſch. S. 105, u. behandelten dieß Gebiet des geſchlechtl. Lebens in anſtößigſter Weiſe S. 114, u. auch die Stoiker kannten e. Ehe des Weiſen nur wegen der Kindererzeugung S. 115.

Zwar hat Rom lange die Würde der Ehe, beſ. der durch confarreatio (relig. Weihe) geſchloſſenen, bewahrt. „Es gibt kein Volk des Alterthums, das die innern Verhſſe. der Familie ſittlicher, ſtrenger u. rechtlich feſter geordnet hätte" (a. a. O. S. 128 nach Marquardt u. Mommſen, Handbuch der röm. Alterthümer VII, 1. Lpz. 1879 S. 1). Seneka Fr. 13, 70 nennt noch die Zeit des 1. pun. Krieges e. seculum, quo impudicitia monstrum erat, non vitium. 520 Jahre lang ſoll in Rom keine Eheſcheidung vorgekommen ſein. Im Ganzen hat ſich bis zum 2. pun. Krieg die Strenge des ſittl. Urtheils bewahrt. Die Nachwirkung der ſtoiſchen Denkweiſe iſt noch bei Muſonius (röm. ſtoiſcher Philoſ. im 1. Jahrh. n. Chr.) erkennbar: Lthrdt., Geſch. d. ant. Eth. S. 129 f. Und die Defin. des Juriſten Modeſtinus 3. Jhh. u. des röm. Rechts iſt vortrefflich: matrim. est conjunctio maris et feminae individua vitae consuetudo (consortium omnis vitae), divini et humani juris communicatio (D. XXIII, 2, 1. Inst. 1, 9, 1. Aber die Wirklichkeit trat je länger je mehr in Widerſpruch damit, u. gerade die Ehe wurde der Schauplatz unglaublichſter Verwüſtung. Vergebens ſtellte Tac. in ſ. Germ. 17 ff. ſeinem verderbten Zeitalter die ſtrenge Sitte der Germanen als Ideal hin: Severa matrimonia — singulis uxoribus contenti sunt — saepta pudicitia — paucissima adulteria — publicatae pudicitiae nulla venia — nemo vitia ridet — numerum liberorum finire flagitium habetur — sua quemque mater uberibus alit — sera juvenum venus eoque inexhausta

Digitized by Google

pubertas — quanto plus propinquorum, tanto gratiosir senectus; während es z. B. bei den Kelten ganz anders bestellt war. Jener Entartung gegenüber weiß Epiktet keinen andern Rath, als Zurückziehung v. allem Aeußern, wie v. Staat so v. d. Ehe, od. e. pass. Weltbürgerth. ohne die Kraft der Erneuerung. Die Konsequenz zog der Neupythagoreism. u. Neuplatonism. mit s. Enthaltung v. Ehe u. s. w. auf Grund seines Strebens nach Vergeistigung auf dem Weg der Entsinnlichung. Diesen Weg der Askese schlugen auch die Essener u. Therapeuten ein (Lthrdt., Gesch. d. chr. Ethik I, 54. 61). Anders in der Schrift.

7. Das Zeugniß der Schrift. Vgl. Hofm., Schriftb. II, 2 S. 381 ff. P. R.-E.² IV, 57 ff. Riehm, Hdwb. I: „Ehe". Das A. T. stellt das Verhß. v. Mann u. Weib an die Spitze der ganzen Gesch. der Menschh., u. die Verkehrung dieses Verhältnisses in der 1. Sünde an die Spitze der Gesch. der sündigen Menschh. Die folgende Erzählung der vorsündfluthl. wie der nachsündfluthl. Menschh. seit Abr. ist wesentl. Familiengesch., ehe sie Volksgesch. wird, u. offenbart negat. wie posit. die Bedeutung des richtigen Familiensinns vor allem im Verhß. v. Mann u. Weib, dann von Aeltern u. Kindern. Auf dieser Vorgesch. u. ihren Erfahrungen ruht dann die sinait. Gesetzgebung, im 4. wie 6. Gebote, deren spezielle Bestimmungen die richtige Sinnesweise, welche die naturgemäße ist, voraussetzten, wie diese Sinnesweise auch den übrigen Gesetzesbestimmungen zu Grunde liegt. In Folge dessen wird die auch bei polygam. Entartung zu Grunde liegende Monogamie (vgl. Abr. u. Sarah, Isaak u. Rebekka) alleinherrschend u. bei den Propheten (z. B. Jes., Hosea), wie in den Provv. (2, 17—19. 5. 6, 24 ff. 7, 31. 12, 4. 18, 22. 19, 14) vorausgesetzt, u. mit e. Wärme geschildert Ps. 128. Prov. 31, 10 ff., welche trotz äußerl. untergeordneter Stellung der Frau ihre Gleichwerthigk. u. Würde in e. Weise erkennen läßt, die in der Antike nicht ihres Gleichen hat. In der Uebertragung auf das Verhß. Jeh.s zu Isr. aber wurde die Unvergleichlichk. der Ehe gegenüber allen andern menschl. Ordnungen anerkannt. Durch die gesetzl. Eheverbote (Lev. 18, 7 ff. 20, 11 ff.) endlich wurde das ehel. Verhß. in s. Besonderh., durch die Bestrafung des Ehebruchs in s. Reinh., durch das Verbot kanaan. Frauen in s. Beziehung zur Offb.religion bewahrt. So erhielt sich auch in der nachkanon. Zeit e. Würdigung der Ehe (z. B. Sir. 26, 1 ff.), wie sie außerhalb Isr.s nicht vorkommt.

Im N. T. nimmt Jesus nur herrschenden Mißdeutungen und Verkehrungen gegenüber den schöpfungsm. Gotteswillen wieder auf: ἀπ' ἀρχῆς hat Gott den Menschen als Mann u. Weib in ehel. Gemsch., als μία σάρξ, u. diese Gemsch. als vorderste gewollt, Matth. 19, 1 ff. Mark. 10, 2 ff. Seine angebl. Ueberordnung der Ehelosigk. (Strauß, Theob. Ziegler) ist wie s. angebl. „asket. Ideal" (wenigstens im Luk.evgl., auch Bernh. Weiß u. A.) überh. e. Mißverständniß der betr. Stellen (vgl. Lthrdt., Gesch. der chr. Eth. I, 70 f. 77). Das Wort von der Selbstverschneidung um des Himmelreichs willen (Matth. 19, 12) fordert diej. Verneinung des ge-

Digitized by Google

schlechtl. Begehrens, welche auch die Ehelichen zu leisten im Stande sein müssen (vgl. Hofm. a. a. O. 412). — So haben auch s. Jünger gelehrt. Paulus hat in den betr. Ermahnungen seiner Briefe (bes. Eph. u. Kol.) wie auch 1 Petr. 3, 1 ff. u. Hebr. 13, 4 — die Ehe als gottgemäß anerkannt, durch die Paralleliſirung mit dem Verhß. Chr. u. seiner Gemeinde aber Eph. 5, 22 ff. — entspr. dem Verhß. Jeh. zu Isr. — in e. Weise geehrt, die er nicht überbieten konnte. Was er daher 1 Kor. 7 v. d. Eheloſigk. sagt — *καλῶς ποιεῖ, κρεῖσσον ποιεῖ*, v. d. ehelos bleibenden Wittwe *μακαριωτέρα ἐστίν* — ist nicht im Sinn eines sittl. Vorzugs gemeint (gegen die röm. Exegeſe), sondern nach dem ganzen Zus.hang im Sinn des prakt. Zuträglicheren, den ohnehin schweren Christenstand nicht noch mehr zu erschweren u. die Drangsal des äußern Lebens zu steigern, also e. Empfehlung der Eheloſigk. „als e. Erleichterung des Christenstands u. Ermöglichung ungetheilterer Thätigk. für das Reich Gottes", wie er selbst auch in diesem Sinn die Eheloſigk. erwählt hatte — selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß der Stand der Dinge so sei wie damals, so daß mit der Aenderung dieses Standes auch das Urtheil sich änderte, wie ja Paulus andrers. auch empfiehlt ehelich zu werden, u. das Verbot der Ehe, weil e. Mißachtung der Ordnung Gottes, unter die widerchristl. Irrthümer des Endes rechnet 1 Tim. 4, 3 (vgl. Hofm. a. a. O. 417). In diesem Sinn ist auch das Wort der Apok. 14, 3. 4 von der Eheloſigk. der Christen der letzten Tage zu verstehen: in der Drangsal des Endes muß man auch auf die ehel. Gemsch. verzichten nach dem Wort des Herrn von der Selbstverschneidung um des Himmelreichs willen (Hofm. a. a. O. 419) u. nach dem Wort des Aps., daß die, welche Weiber haben, haben sollen, als hätten sie nicht 1 Kor. 7, 29. Dabei bleibt bestehen, daß die Ehe nach Gottes Willen auch e. Arznei ist wider die fleiſchl. Luſt, man sich also nicht durch willkürl. Entziehung in der Ehe in Versuchung führen soll 1 Kor. 7, 2 ff., welcher Betrachtung natürl. die andere zur Seite steht, daß die persönl. Liebe den Mann mit dem Weib verbinden soll Eph. 5, 32. Die gleiche persönl. u. relig. gegenseitige Werthung (Gal. 3, 28 kein Mann noch Weib, denn allzumal Einer in Chr.) hebt nicht die natürl. Ordnung der Ehe, wonach der Mann der Herr des Hauses u. das Weib unterthan (Eph. 5, 22) u. ihr Beruf Kinder gebären ist (1 Tim. 2, 15), u. die schickliche Ordnung auf, wonach das auf das Haus verwiesene Weib nicht öfftl. in der Gemeinde rede (1 Kor. 14, 34 ff.). Wohl aber hat das Christenth., seit Frauen dem HErrn als Jüngerinnen gedient, unter s. Kreuz gestanden u. Zeugen seiner Auferstehung geworden, den Frauen eine Stellung u. Bedeutung in u. für die Gemde gegeben, wie sie auch das A. T. u. Isr. nicht kannte; so daß mit d. Christenth. auch die Gesch. der Frau e. neue geworden ist. — Dieß zeigt sich auch in d. Gesch. der K. trotz mannigfacher Abirrungen.

8. Das geschichtl. Zeugniß der Kirche. Die griech. Kirche. Ihrer christl. Ehen, der Reinhaltung u. s. w. derselben konnten die Apologeten den Heiden gegenüber sich mit vollem Rechte rühmen, u. die Keuschh.

Digitized by Google

wird unter den chriſtl. Tugenden mit in erſter Linie betont (vgl. Uhrdt., Geſch. d. chr. Eth. I, 89. 112. 121). Wenn die Apolog., um die Höhe der chriſtl. Sittlichk. zu zeigen, auch auf die mehrfache Eheloſigk. unter den Chriſten verwieſen, ſo liegt dem allerdings auch unrichtige asket. Denkweiſe zu Grunde, welche der ſittl. Anſchauung in d. Kirche e. falſche Wendung gab. Zwar noch maßvoll b. Ignat. ad Polyc. 5: „Kann einer in Enthaltſamk. (*ἐν ἁγνείᾳ*) bleiben, ſo bleibe er zur Ehre des Fleiſches des Herrn ohne Rühmen (*ἐν ἀκαυχησίᾳ*); asketiſcher ſchon, wenn auch durch einreißende Laxheit veranlaßt, über die Enthaltſamk. in d. Ehe, bei Herm. vis. II, 2 conjux tua futura est soror tua —; continebit se et consequetur misericordiam, c. 3 simplicitas et singularis continentia salvum facient te. Simil. 9, 11 nobiscum dormiet ut frater non ut maritus. Zur Verherrlichung dieſer Askeſe iſt auch Acta Pauli et Theclae geſchrieben, welche das geſinnungsmäßig Richtige zugl. zum äußern Werk machen, vgl. 5, 6: *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ — μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς* etc. *μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων* etc. Dualiſtiſch b. Tatian, aber auch b. Athenag. Legat. c. 28 *ἐλπίδα τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ — τὸ ἓν παρθενίᾳ κ. εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ*, Theophil. u. A. Es war e. Erbe der antiken Zeit, daß man in d. Ehe weſentl. nur die ſinnl. Seite würdigte (deßhalb die 2. Ehe vielfach ablehnte, Athenag.: *εὐπρεπὴς μοιχεία*), deßhalb in d. ganzen alten K. mit der Antike den Zweck der Ehe weſentl. in das Kinderzeugen ſetzte u. darnach das ehel. Gemſch.leben normirte, z. B. Klem. Al. Paedag. II, 10 (a. a. O. 117), daher auch Beiwohnung der ſchwangeren Frau unſittl. (Athenag. Legat. c. 28: nur *μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι — καὶ ἡμῖν μέτρον ἐπιθυμίας ἡ παιδοποιΐα*), die continentia aber, d. i. die Enthaltung v. d. Ehe als e. höhere Stufe der Vollkh. u. die Virginität als das Hauptſtück der Askeſe anſah. So die griech. VV. (z. B. Orig. c. Cels. 1, 7, 1 *διὰ τὸν ἔρωτα τῆς ὑπερβαλλούσης καθαρότητος* etc. I, 26), Method., † 311, in d. platoniſ. convivium virginum mit ſ. Lobreden über die keuſche Jungfrauſchaft: Gott zwar der Stifter des Eheſtandes, aber die Virgin. iſt vollkommener; Jeſus der Fürſt der Jungfr., dieſe nehmen die vornehmſte Stelle in ſ. Reiche ein u. dgl. Beſ. ſind die Kappad. Lobredner der Eheloſigk., a. a. O. 142 ff. „Im Leibe ahmſt du die himml. Mächte nach u. führſt auf Erden das Leben der Engel". Auch Chryſoſt., ſo ſehr er ſonſt die Berufskreiſe des irdiſchen Lebens zu würdigen weiß u. die Ehe geg. ihre Verächter vertheidigt, rühmt doch die Jungfrauſchaft als beſſer u. als engeliſchen Stand (*περὶ παρθενίας* c. 10 ff.). — Ebenſo die abdl. K. Mit ſtolzem Selbſtgefühl rühmt Tert. dem heidn. Weſen gegenüber die chriſtl. Moral. Dieſer Vorzug gilt beſ. auch von der Ehe. Ad uxorem iſt e. (vormontan.) Ermahnung ſr. Frau, nach ſ. Tode nicht wieder zu heirathen wegen der Bedenklichk. der 2. Ehe; mit der berühmten Schilderung des Glückes der chriſtl. Ehe, dieſer K. im Kleinen II, 8. 9: unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat etc. Geg. Marcion I, 29 u. de anima c. 27 vertheidigt er

Digitized by Google

die Ehe: natura veneranda est, non erubescenda. Ad uxorem I, 2 non quidem abnuimus conjunctionem viri ac feminae, benedictam a domino etc. Aber schon hier feiert er I, 4 die Eheloſigk. der sorores quae maritis sanctitatem anteponunt. — Deo sunt puellae, cum illo vivunt etc. Faſt noch höher ſtellt er den Wittwenſtand ad uxor. I, 8: vidua habet aliquid operosius, quia facile est non appetere quod nescias. Schroffer aber in ſ. montan. Schr. De monogamia 3. 8. 9. 11. 13 geg. die 2. Ehe: wenn Chr. aufhob, was Moſes erlaubte (näml. die Eheſcheidung), cur non et Paracletus abstulerit quod Paulus indulsit? Er unterſcheidet aber De monog. 1, 2. 3 genau zw. e. Eheloſigk. aus häret. u. aus ächten relig. Gründen. De virg. vel. c. 10: Die Ehe e. contumelia communis. De exhort. castit: virginis principalis sanctitas. c. 10 u. ſ. w. Aehnl. Cypr., Lakt., Ambr. Vor allem iſt Hieron. (Lthrdt., Geſch. u. ſ. w. I, 181 ff.) e. leidenſch. Verächter der Ehe u. ſchwärmer. Lobredner der Eheloſigk. adv. Jovin.: wir leben in d. letzten Zeit, Fortpflanzung iſt nicht nöthig; beſ. in ſ. berühmten ep. (od. vielmehr libellus) ad Eustochium (die Tochter der Paula): laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia mihi virgines generant; zugl. mit den intereſſanten Bekſſn. über die Vergeblichk. ſeiner Bekämpfung der Sinnlichk. Es iſt nicht die Gnade Gottes, worauf er verweiſt, ſondern das eigene Werk: den Wein fliehen, hungern: „nicht als ob Gott der Schöpfer u. Herr des ganzen Weltalls an dem hungrigen Gebell unſrer Eingeweide u. ſ. w. Wohlgefallen habe; ſondern die Keuſchh. kann nur auf keine andere Weiſe geſichert ſein". Auf das Geſchlechtl. führt er im Grunde alle Sünde zurück. Wiederholt führt er die „großen Beſchwerden der Ehe" ins Feld (c. 22), um dadurch v. d. Ehe abzuſchrecken. Er liebte es, die Ehe als „Sklavenjoch" zu bezeichnen. So iſt bei ihm die apoſt. ſittliche Würdigung der Ehe ganz geſchwunden. — Innerlicher ſteht zwar Auguſtin (De bono conjug. VI, 233 sqq. De scta virginit. VI, 249 sqq. De nuptiis et concup. X, 187–224) wie überh., ſo auch in dieſer Frage, mehr die Geſinnungsſtellung betonend, aber er iſt doch auch von d. Tradition beherrſcht. Auf der e. Seite iſt zwar die Ehe e. sacramentum, auf d. andern aber die Virginität heilig, d. ehel. Gemſch. v. Ap. nur erlaubt, der Stand der Eheloſen höher, die palma majoris gloriae, die egregia gloria wird den Unverehelichten zu Theil (Lthrdt., Geſch. u. ſ. w. I, 195 f.). Das Gelübde der Eheloſigk. zu brechen iſt verwerfl., aber Ehen ſind doch Ehen. Die wiederholte Ehe iſt nicht verboten, ſelbſt die 3. u. 4., aber Wittwenſch. iſt beſſer, De bono viduit. 4—16. Ehebruch ſcheidet die Ehe, De conjug. adulter. VI, 283—306. Da war es natürl., daß die Oppoſ. eines Jovinian u. Helvid., da ſie im Widerſpruch zur herrſchenden Strömung ſtand, der leidenſchaftl. Polemik des Hieron. unterlag. — Zwar konnten die ſittl. Zuſtände beſ. des ehel. u. geſchlechtl. Lebens, wie ſie Hieron. in Rom, Salvian in den Provinzen ſchildert, dieſes entgegengeſetzte Extrem erklären; aber es hat doch die Bahn der bibl. Wahrh. verlaſſen. Dieß hat auch die Kraft der kirchl. Disziplin, in den Synodalbeſtimmungen, bei

Digitized by Google

ihrem Kampf geg. die herrſchenden Sünden des geſchlechtl. Lebens gelähmt, da ſie e. falſches ſittl. Ideal zu Grunde legte. Immerhin führt die K. auch in ihren irregehenden Beſtimmungen einen anerkennenswerthen Kampf geg. die heidn. Sünde der Unkeuſchh. Zwar war es vor allem die Eheſrage der Kleriker, mit der ſich die Synoden u. Kanones beſchäftigten. Der Antrag auf d. Syn. zu Nicäa, daß die Kleriker ſich ihrer Frauen ganz enthalten ſollten, wurde in Folge des Widerſpruchs des Biſchofs u. Konfeſſor Paphnutius abgelehnt: es ſei genug, wenn der alten Tradition gemäß den Prieſtern verboten werde, e. neue Ehe einzugehn. Ebenſo verwarf die Syn. zu Gangra (c. 4. 9) die Behauptung, daß man bei verheiratheten Prieſtern nicht kommuniziren ſolle, ſowie die Enthaltſamk. aus Verwerfung des Eheſtandes ſelbſt. Aber in Rom ging das Beſtreben frühzeitig (ſo Biſch. Siricius, † 398) auf völlige Eheloſigk., da, wie die jüdiſchen Prieſter zur Zeit ihres Dienſtes ſich der Frauen enthalten mußten, die chriſtl. Prieſter Gott täglich zu opfern haben. Die griech. K. blieb b. den ſog. Kanones (17. 18) ſtehen, daß, wer nach d. Taufe zweimal geheir. od. e. Konkubine gehabt, od. e. Wittwe, e. Geſchiedene, e. Hetäre, e. Schauſpielerin zur Ehe gehabt, nicht Kleriker werden dürfe, u. daß die Kleriker nach d. Weihe nicht heirathen dürfen. Aber auch den irrigen Beſtimmungen liegt der ſittl. Ernſt der alten K. zu Grunde, welcher die Fragen über das geſchlechtl. Leben überh. ſpeziell zu regeln ſuchte, beſonders unnatürl. Unzucht mit ſchweren Kirchenſtrafen belegte, vor allem auch durch den Einfluß auf die kaiſerl. Geſetzgebung das weitverbreitete heidn. Laſter der Päderaſtie mit Erfolg bekämpfte — bis die Zeit der Renaiſſance es wieder erneuerte. So hat die alte K. immerhin auf dieſem Gebiet der chriſtl. Sitte ihre pädag. Aufgabe zu erfüllen geſucht.

Die K. des M.-A. hat ſowohl dieſe Aufgabe, wie jene Irrthümer in ihren Synod.beſtimmungen fortgeſetzt, ind. ſie die alten Kanones erneuerte u. neue Anordnungen in Betreff der Kleriker überh. der Mönchsorden u. Nonnenklöſter ſpeziell traf. Und allerdings waren die ſittl. Zuſtände beſ. auch in den Klöſtern übel genug, u. boten nur allzuviel Anlaß zu ſolchen Anordnungen (vgl. Lthrdt., Geſch. u. ſ. w. I, 252). Neben der ſittengeſetzl. Arbeit ging die lehrhafte Erneuerung der überkommenen Denkweiſe über das dualiſt. Ideal her. Die Ehe iſt einerſ. e. Sakr., andrerſ. e. Stand der Unvollkh., der Eheloſigk. ſittl. untergeordnet. So denn auch die nachreform. Ethik der röm. K. Die wiſſenſch. Ethik iſt in der Regel kurz, die jeſuit. u. die kaſuiſt. dageg. meiſt voll widerwärtiger Ausführlichk. Aber durch alle Zeiten gehen die Anklagen geg. die unſaubere „Heiligk." beſ. des Kloſterlebens bis zur Ref.zeit herab, ſo daß die Reaktion dagegen ſich auch in der immer energiſcheren Geltendmachung einer weltl. Sittlichk., auch in d. Beurtheilung der Ehe u. ihrer ſchöpfungsmäßigen Heiligkeit äußert, die im Grunde ein richtigeres Verſtändniß der chriſtl. Sittlichk. vorbereitet. In der Reform. Luthers fand dieſe ihren ſchriftgem. Ausdruck.

Die Reformation. Luther hat v. d. Ehe ſehr oft gehandelt,

Digitized by Google

sowohl in s. Predigten, speziell in den Hochzeitpredigten u. in den Tischreden (61, 164—304), als auch in besondern u. andern Schriften (so im babyl. Gefängniß 1520; an den christl. Adel u. s. w. 1520; v. d. Konzilien u. KK. 1539; in s. verschiedenen Auslegg. der Gebote; Sermon v. ehel. Stand 1519, v. ehel. Leben 1522, Pred. v. Ehestand 1525, v. Ehesachen 1530). Vgl. über L.s Lehre: Strampff, Berl. 1857. Ztschr. f. Protestsm. 1858, Nov. u. Dez. (Luthers Eherechtsweisheit.) Kawerau, L. über d. Eheschließung. St. u. Kr. 1874. Luthardt, Ethik Luthers, 2. Aufl. 1875. Gesch. u. s. w. II, 30 ff.

Im Gg.satz zu falsch geistl., wie zu entwürdigender Betrachtungsweise betont L. die beiden Seiten der Ehe: daß sie e. Ordnung des geschlechtl. Lebens, u. daß sie e. Ordnung Gottes also e. heil. Stand sei. Wenn er nach jener Seite hin zuweilen starke Reden führt, die v. röm. Seite aus bis auf unsere Tage viel mißbraucht worden sind, so will er damit nur das göttl. Recht des geschlechtl. Lebens, wie es mit unsrer leibl. Natur gegeben ist, hervorheben u. so diesen „Orden der reinen Keuschh." dem „Orden der unreinen Keuschh." entgeg.stellen, wozu er allerdings durch die falsche Geistlichk. des Cölibats geworden war. Aber nicht leicht hat Jemand herzlicher u. inniger v. d. ehel. Liebe u. Treue u. ihrem Kindersegen geredet, als L. Daneben stellt er das andere, daß die Ehe Gottes Stiftung u. Ordnung sei, u. verwirft v. da aus das päpstl. Eheverbot — aber e. Gottesordnung des natürl. Lebens, also nach den natürl. u. weltl. Gesetzen zu ordnen. Eine Defin. der Ehe Comm. in Gen. VII, 110: conjugium est legitima et divina conjunctio unius maris et unius feminae ordinata ad invocandum Deum et conservandam et educandam sobolem ad administrationem ecclesiae et politiae. Noch etliche Stellen, z. B. 61, 169: „Die höchste Gnade u. Gabe Gottes ist, e. fromm, freundlich, gottesfürchtig u. häuslich Gemahl haben, mit der du friedlich lebest, der du darfst all dein Gut u. was du hast, ja dein Leib u. Leben vertrauen" u. s. w. 185: „Es ist e. groß Ding um das Bündniß u. die Gemsch. zw. Mann u. Weib". 212: „Darum sagte meine Wirthin zu Eisenach recht, als ich daselbst in die Schule ging: Es ist kein lieber Ding auf Erden denn Frauenliebe, wem sie kann zu Theil werden". Sein Gebet für s. Ehestand: „Lieber himml. Vater, dieweil du mich in deines Namens u. Amtes Ehre gesetzt hast u. mich auch willst Vater genennet u. geehrt haben, verleihe mir Gnade u. segne mich, daß ich mein liebes Weib, Kind u. Gesinde göttl. u. christl. regiere u. ernähre. Gib mir Weisheit u. Kraft, sie wohl zu regieren u. zu erziehen, gib auch ihnen e. gut Herz u. Willen, deiner Lehre zu folgen u. gehorsam zu sein. Amen" (61, 264).

Dem entspr. das Bekß. Aug. XXIII De conjugio sacerdotum: Chr. docet Mt. 19, 12 non omnes homines ad coelibatum idoneos esse, quia Deus creavit hominem ad procreationem —. Mandatum Dei et ordinationem Dei nulla lex humana, nullum votum tollere potest. Daher auch (außer debitum u. remedium) auch Deus praecipit honore afficere con-

Digitized by Google

jugium. XXVII de votis monachorum geg. die röm. Lehre v. status perfectionis des Cölibats. Apol. XXIII (XI) de conjugio sacerdotum: loquimur non de concupiscentia, quae peccatum est, sed de illo appetitu, qui in integra natura futurus erat, quem vocant στοργὴν φυσικήν (7) — haec creatio seu ordinatio divina in homine est jus naturale (9) — jus divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae (12). Laudamus et nos veram continentiam. Sed nunc de lege disputamus (22). — Ut virginitas in impiis est immunda, ita conjugium in piis est mundum propter verbum Dei et fidem (34). Aber doch auch: neque tamen aequamus conjugio virginitatem. Sicut enim donum dono praestat — ita virginitas donum est praestantius conjugio (38). — Nec Christus aut Paulus laudant virginitatem ideo quod justificet sed quia sit expeditior et minus distrahatur domesticis occupationibus in orando, docendo, serviendo (40). — F. C. XII aber geg. die falſche Geiſtlichk. der Wiedertäufer, wonach Religs.verſchiedenh. die Ehe auflöſe. — So auch die Folgenden. Gerhards Loci (XXVI) enthalten unter dem stat. oecon. (Cottaſche Ausg. Zwei Quartbände) zieml. die ganze Lehre von der Ehe auch nach der rechtl. u. ſ. w. Seite. Seine Ausführungen faßt er zuſ. in die Defin.: conjugium est unius maris et unius feminae per legitimum, plenum ac justum consensum in carnem una divinitus instituta conjunctio, tum ut sobolis procreatione genus humanum propagetur et ecclesia ex illo colligatur, tum ut familiaris societas et mutuum adjutorium in rebus tam divinis quam humanis paretur, tum ut Christi et ecclesiae conjunctio praefiguretur, ad quos fines post lapsum vitatio scortationis accessit. Das kirchl. Gebet u. Lied hat die Ehe als göttl. u. heil. Stand vielfach gefeiert. Vgl. z. B. Paul Gerh.: „Voller Wunder, voller Kraft" u. ſ. w. „Wie ſchön iſts doch, Herr J. Chr., im Stande, da dein Segen iſt" u. ſ. w. — Die Kaſuiſtik ſowohl der Rathſchläge Luthers wie der folg. Zeit (Baldwin, Dedekenn im Thesaurus) bewegt ſich ganz auf der Bahn dieſer neugewonnenen Erkß. u. ſittl. ernſten Beurtheilung — ſehr im Unterſchied v. d. unſaubern Kaſuiſtik der jeſuit. Moral, die gerade das Thema der Ehe u. des geſchlechtl. Lebens überh. mit Vorliebe behandelte (vgl. beſ. Sanchez, † 1610, De sacram. matrimonii, 3 Bde. 1602 u. ö.: opus non gloriandum sed pudendum; tam immani curiositate, tam invisa in rebus spurcissimis et infandis et monstrosis et diabolicis perscrutandis sagacitate horrendum, ut mirum sit pudoris alicuius hominem ea sine rubore scripsisse etc. [Petr. Aurelius, Dr. der Sorbonne opp. Paris 1646 II, 243] u. ähnliche Urtheile auch ſonſt, vgl. z. B. Lthrdt., Geſch. u. ſ. w. II, 135). Selbſt die Abtreibung der Leibesfrucht — dieſe wiederholte Anklage der alten K. u. ihrer Apologeten geg. die heidn. Welt — wußte die jeſ. Moral durch das Mittel der honesta causa zu rechtfertigen.

Dieſem Unterſchied römiſcher u. reformat. Beurtheilung entſprach auch vielfach die ſittl. Wirklichk. Sogar in e. Katechism. v. 1494 war geſtattet: „Die öfftl. Frauenhäuſer u. Bordelle für die ledigen Geſellen, die

Digitized by Google

keine Weiber haben u. nicht zur Keuschh. verbunden sind". „Erst die Reform. hat — u. zwar unter großem Widerstreben — die Bordelle abgeschafft." Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrh. 1. Halle 1853 S. 262. Schon vor Luthers Auftreten hatte Hans Sachs die Heiligk. der Ehe im Gegensatz zur gang u. gäben laxen Moral, die bes. auch in dem entsittlichenden Beispiel der Mönche u. Pfaffen einen starken Rückhalt hatte, gepriesen (Kampfgespräch v. d. Liebe 1515. Hofgesinde der Venus 1517, vgl. Kawerau, H. S. u. die Reformation. Halle 1889 S. 19 f.). Darin unterschied sich auch z. B. die ital. u. die deutsche Renaissance. Um so mehr hat Luthers Zeugniß v. d. Heiligk. der Ehe das Herz des deutschen Volkes getroffen u. im Leben desselben dem Ehestand e. neue Bedeutung gegeben. Die Gründung des evang. Pfarrhauses aber ist e. reichster Segen für das sittl. u. das Kulturleben des deutschen Volkes geworden. Damit hat sich auch die Stellung der Frau im Vergleich zu früher wesentl. gehoben; wie durch das Christenth., so ähnl. durch die Reform., durch ihre lebendige Theilnahme an den relig. Fragen des öfftl. Lebens. Dieß zeigt sich schon in Luthers Briefwechsel mit vielen Frauen, einfachen Bürgersfrauen wie Fürstinnen. — Freilich hat der 30jähr. Krieg auch für das Leben der Frauen u. des Hauses e. große Verwüstung gebracht, welcher die Kirche in ihren Kirchenordnungen u. s. w. entgegenzuarbeiten suchte; zum Theil auch die Mystik u. der Pietism., der zwar nicht e. nation., aber e. Sache des Einzelnen u. bes. auch der Frauen wurde, freil. nicht ohne Beeinträchtigung der natürl. Gesundh. dieses schöpfungsm. Gebiets. Daneben ging seit dem 17. u. 18. Jahrh. der wachsende Einfluß Frankreichs auflösend her, th. in der Lockerung der guten alten Sitte, th. dann im unnatürl. Naturevgl. Rousseaus. Aber dem gegenüber fehlte es nicht an Zeugen der guten alten deutschen u. luth. Art, wie bes. Just. Möser, † 1794, der vor andern ein Lobredner der Ehe u. des Hauses u. e. Gegner der französ. Frivol. war (vgl. Lthrdt., Gesch. d. Eth. u. s. w. II, 438). So hat auch die theol. Eth. das Kapitel v. d. Ehe eingehend behandelt b. Mosheim-Miller (VIII. Th. v. 386 SS.) u. Reinhard (III, 298 ff., e. Abh. v. etwa 200 SS.), b. Michaelis (II, 217—290), allerdings mit unangenehmer Ausführlichk. Kant aber hat sich mit der Definition der Ehe begnügt: die Ehe sei „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswürdigen, wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften" (auch Tieftrunk 2, 80), v. wo aus er nur auf Umwegen zur Ausschließung der Polygamie kam. — Die geniale Periode Weimars — anders Schiller, vgl. die „Glocke" — u. der Romantik hatte nicht zur richtigen sittl. Würdigung der Ehe beigetragen; aber die schweren Erfahrungen der napol. Zeit u. die folgende nationale Erhebung hatte auch die sittl. Grundlagen des nation. Lebens im Haus u. in d. Ehe u. den Frauen ganz anders schätzen u. pflegen gelehrt (vgl. z. B. Stein), u. auch die Philos. Hegels hatte durch ihren obj. Char. diese Schätzung trotz der — antiken — Vorordnung des Staates gefördert, die folgende theist. Philos. aber z. B. eines Chalyb. od. Phil. Fischer hat von

Digitized by Google

d. Ehe in e. Weise gehandelt u. die grundlegende Bedeutung der Relig. (u. spez. des Christenth.s) in ihrer sittl. Wirkung auf dieses wie auf die andern rechtl. Lebensgebiete anerkannt, daß sie sich eng mit der theol. Ethik berührt. Diese selbst aber ist, besonders in ihren Vertretern der kirchlichen Richtung wieder ganz in die alten reformatorischen Bahnen eingelenkt.— Außerdem vgl. Roscher, Syst. d. Volkswirthsch. 1879. I, 540 ff. Die Monog. im Gegsatz zur Polygamie. Riehl, Naturgesch. des Volkes. 3. Bd. Die Familie. Trendelenburg, Naturrecht auf der Grundlage der Ethik, S. 234: „Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil sich die ganze Persönlichk., welche eben darum andere Beziehungen gleicher Art ausschließt, hineinlegen soll. In der Polyg. stehen Mann u. Weib nicht in Treue u. Vertrauen zu einander". — Nach e. gesch. Betrachtung: Das Christenth. war es, „welches dieß Lebensverhß. mit dem tiefsten Inhalt erfüllte und weihte". „Die tieferen Begriffe im Eherecht befestigen sich daher im Christenth." „Wo die Treue der Monog. Sitte ist, wirkt sie auf die Treue u. Beständigk. überh. zurück, u. es ist daher charakteristisch, daß sich umwälzende Bestrebungen gegen dieß stabile Element der Sitte zu kehren pflegen."

§ 66. Der sündige Mißbrauch der Geschlechtlichkeit.

Da die Geschlechtlichkeit menschlicher Natur schöpfungsmäßig ihr Ziel in der Ehe findet, so ist jeder anderweitige Gebrauch derselben im Dienste selbstischer Lustbefriedigung (Onanie, Hurerei, Päderastie, Bestialität) sündiger Mißbrauch derselben, der, je nachdem er mehr oder minder widernatürlich ist, auch entsprechende Schuld und Naturverderbung zur Folge hat.

1. **Die schöpfungsmäßige Bestimmung der Ehe**, wie sie in dem geschlechtl. Unterschied zur gegenseitigen Ergänzung angelegt ist, fordert deßhalb die Bewahrung der geschlechtl. Reinh. durch die Keuschh., welche die Umsetzung der unwillkürl. Regung der Scham in das entsprechende innere u. äußere Verhalten des bewußten Willens ist, also jede willkürl. Enthüllung u. Bloßlegung der durch die Sünde schamwürdig gewordenen Geschlechtlichk. der menschl. Natur in Gedanken, Worten und Werken flieht. Die demüthige u. dankbare Anerkennung der Gabe Gottes in der geschlechtl. Natur haben wir darin zu bethätigen, daß wir sie dem Willen Gottes entsprechend ihrer Bestimmung gemäß bewahren, als Schöpfungsgabe Gottes, als Gegenstand der Erlösung, als Stätte des heil. Geistes.

2. Den Gegensatz dazu bildet der **selbstische Mißbrauch** in der landläufigen Sitte der Hurerei, welche zu fleischlicher Lustbefriedigung eine Metze zur Inhaberin des eigenen Leibes macht, der Christo angehört; in der widernatürl. Sünde der Onanie (Selbstbefleckung), d. h. der selbst

Digitized by Google

hervorgerufenen Befriedigung der Lustbegierde am eigenen Leibe (zu unterscheiden v. den unwillkürl. Pollutionen Lev. 15, 16. Aug. Confess. X, 30. Joh. Gerh. Loci XIII § 165 ed. Cotta V, 337); u. in der noch widernatürlicheren heidn. Sünde der Päderastie, welche das gottgeordnete Verhß. der Geschlechter verkehrt; endlich in der ganz widernatürlichen Sünde der Bestialität, welche die Grenze des Menschlichen zur Lustbefriedigung ganz verläßt.

3. Die Antike bei ihrer natural. Betrachtung des geschlechtl. Lebens, welche dass. (so z. B. Aristot.) mit dem Naturbedürfniß v. Essen u. Trinken gleichsetzte (vgl. auch 1 Kor. 5. 6), sah deßhalb auch in der außerehel. Geschlechtsgemsch. keine Sünde, so daß nur die verständige Reflexion das richtige Maß forderte. Die Hurerei wurde daher die charakt. Sünde, an welcher die alte Welt zu Grunde ging. Noch charakteristischer ist für diese die Päderastie, welche auch Sokr. nicht verwarf, obgl. er sich selbst von ihr frei hielt (Xen. Mem. I, 3, 14. IV, 1, 2).

4. Dageg. hat **die hl. Schrift** schon im A. T. trotz mancher bedenklicher Zustände (z. B. Juda u. Thamar Gen. 15, 21 f.; Simson Richt. 16, 1 ff. u. s. w., u. vgl. die Warnungen in den Provv.) alle Hurerei entschieden verworfen, z. B. Lev. 21, 4. Deut. 23, 17, u. diese Sünde zum Bild des Abfalls v. Jeh. gemacht (z. B. Jes. 1, 21. Hos. 5, 3 u. ö.). Die Sünde Onans aber ist Gen. 38, 9. 10 mit Tod gestraft. Ebenso ist auf Unzucht mit Thieren Todesstrafe gesetzt Lev. 20, 15. 16. So ist denn auch der sittl. Zustand Isr.s niemals in den Schmutz herabgesunken, welcher die heidn. Welt charakterisirt. — Im N. T. stellte sich im Verhalten Jesu neben die entschiedenste Verurtheilung der Sünde zugl. das göttl. Erbarmen mit den bußfertigen Sündern selbst (Luk. 7, 48 ff.); während die app. Schriften uns die sittl. Gräuel der heidn. Welt, bes. Röm. 1, 24 ff., zeigen, welche ihre Schatten auch in die christl. Gemeinden aus den Heiden warfen, vgl. Ap.-G. 15, 20. 1 Kor. 5, 1 ff. 6, 13. 10, 8. Eph. 5, 3. 5. Kol. 3, 5. 1 Thess. 4, 3. Hebr. 12, 16. 13, 4. Apok. 21, 8. 22, 13. Man sieht aus den app. Erinnerungen, welch ein neuer Geist der Heiligk. auch des geschlechtl. Lebens mit dem Christenth. in die alte Welt einzog. Daß dieser Kampf nicht vergebens war, zeigt

5. Die Kirche der nachap. Zeit sowohl in der thatsächl. Wirklichkeit, soweit wir sie kennen, als auch in den mannichf. Aeußerungen der Apologeten. In der K. der folgenden Zeit setzten die Synodalkanones diesen Kampf geg. die heidn. Unsitten in der Masse der Christenh. fort. Wenn die späteren Pönitenzbücher u. dgl. in ihrer Kasuistik sich bis in speziellste Zergliederung der Obscönitäten verlieren, so zeigt das, wenn es auch nicht unm. auf die Wirklichk. zu übertragen ist, doch eine große Erneuerung der heidn. Sünden des geschlechtl. Lebens, gegen welche die K. mit ernster Bußstrafe reagirte. Waren es auch die Mittel äußrer Gesetzlichk., die sie geltend machte, so hat sie doch nicht erfolglos gekämpft — z. B. die Päderastie ist so zieml. verschwunden. Und nur die spätere Zeit hat eine

Digitized by Google

größere Herrschaft der Unsittlichk. im Kloster- u. Klerikerleben, wie auch eine Schwächung des sittl. Urtheils in den öffti. Zuständen (z. B. Frauenhäuser) erneuert. Die jesuit. Moral aber hat auch dergleichen zu rechtfertigen verstanden; noch Gury (vgl. Lthrdt., Zur Ethik, Lpz. 1888, S. 66—80 u. Gesch. u. s. w. II, 147 ff.), wie sie denn überh. das Gebiet der res venerea mit widerwärtigster Ausführlichk., auch der verschiedenen Arten der Sodomie, behandelt. Da ist aller urchristl. Geist der Heiligkeit geschwunden. — Auf der andern Seite hat die ital. Renaissance mit der Erweckung der Antike auch die Sünden derselben bis zur Päderastie erneuert. — Dem gegenüber hat die Reform. zugl. mit der höheren Würdigung der Ehe u. der Frauen e. neuen sittl. Ernst in der Behandlung u. Beurtheilung des geschlechtl. Lebens überh. gebracht, die vorher allgem. gebräuchlichen sog. „Frauenhäuser" auch obrigkeitl. verboten u. abgeschafft. (Vgl. z. B. Luthers Brief 1540 an Hieron. Weller, WW. 61, 255 ff. Ferner seine Vermahnungsschrift wider Unzucht an die Studenten zu Wittenb. 1543. 61, 272 ff. — die noch heute Beherzigung verdient). Neuerdings ist bes. v. „Bund v. Weißen Kreuz" u. sonst wider die Sünde der Unkeuschh., die unser Volk u. vor allem unsere Jugend verderbt, in Wort u. Schrift ernstlich angegangen worden. Vgl. Kapff, Warnung eines Jugendfreundes u. s. w. Stuttg., Steinkopf (viele Auflagen). Ribbing (Prof. zu Lund), Die sexuelle Hygiene u. s. w. Lpz. 1892 (15. Tausend). Töllner, Keusch od. Unkeusch! Wähle! Offener Brief an junge Männer. Vom Bund v. Weißen Kreuz. 1891.

§ 67. Die Voraussetzungen der Ehe.

Die Voraussetzung der Ehe ist der Wille Gottes, der sich im einzelnen Fall kundgibt nach den verschiedenen Beziehungen, die der Ehe eignen. Sofern die Ehe auf der Geschlechtsgemeinschaft ruhende persönliche Gemeinschaft ist, hat sie zur Voraussetzung den persönlichen Zug der geschlechtlichen Liebe, die sich zu erproben hat in der wesentlichen Uebereinstimmung der religiös-sittlichen Denkweise, sowie in der Zusammenstimmung der verschiedenen Individualität; sofern sie Lebensgemeinschaft ist, fordert sie die entsprechenden sozialen Voraussetzungen; sofern sie eine neue Verbindung knüpft, fordert sie die Vermeidung zu naher Blutsverwandtschaft.

1. Der Wille Gottes, der die Ehe überh. gewollt hat, hat sich auch im einzelnen Fall konkret kund zu thun. Luther: „Wenn Gott selbst nicht gibt e. Weib od. Mann, so gehet es zu wie es mag" (Serm. v. ehel. Stand, verändert u. korrigirt 1519. 16, 159). Dieses Willens Gottes in d. betr. Lebensführung soll man vor allem gewiß werden nach den verschiedenen Seiten u. Beziehungen, die der Ehe eignen.

2. Die Ehe als **persönl. Gemsch.** geschlechtlich Unterschiedener ist

Digitized by Google

bedingt durch den persönl. Zug der Liebe v. Mann u. Weib — unterschieden v. Tumult der Sinne oder bloß sinnl. Gefallen (Aristot. ἐρᾶν komme v. ὁρᾶν); auch v. bloß äußeren Rücksichten u. Interessen; sondern Sache des Herzens, welche aber v. vornherein — wenn auch am Anfang unbewußt — das geschlechtl. Moment in sich schließt; nach Gottes Ordnung. Luther: „Es ist e. christl. u. gottselig Ding, daß du e. Jungfrau lieb habest, die du mit Ehren zum Weibe haben mögest; denn solches ist e. natürliche Neigung, so Manns- u. Weibsbilder eins zum andern haben. Denn Gott will nicht haben, daß man diese Neigung verachten soll, als ob sie an sich unehrlich wäre" u. s. w. „Es gibt keine größere Liebe — denn die Brautliebe. Das hat Chr. gesagt Matth. 19, 5, daß e. Mensch Vater u. Mutter lassen werde u. s. w. — Eine Brautliebe, wenn sie recht ist u. rein, so sucht sie nichts andres in d. Person, denn die Person allein, u. läßt sonst alle andern Dinge fahren. Es ist e. falsche Liebe, daß ich einen um Geldes willen liebe u. s. w., oder daß ich e. Weib liebe, darum, daß sie schön ist. — — Wenn es aber rechte Liebe wäre, so spräche sie: ich frage nicht, was du hast, wie du bist, denn ich will dich". — — Aber „die Natur hats verloren, es ist die Natur ganz verderbet" u. s. w. (Sermon v. ehel. Stand 1519. 16, 151 ff., verändert u. korrigirt 16, 158 ff.). „Wenn man den Ehestand göttl. u. christl. anfahen will, so gehören drei Stücke dazu: das erste, daß man den im Glauben anfahe, das andere, daß man Gott um e. fromm Ehegemahl bitte u. anrufe. Das dritte, daß man darnach freie mit Vorwissen u. Willen der Aeltern" (Predigt v. Ehestand 1525. 16, 173; vgl. überh. diese ganze Predigt).

3. Die Wahrh. der Liebe hat sich zu erproben in der **Zus.stimmung der sittl. Denkweise**, ohne welche e. wahre innere Lebensgemsch. nicht möglich ist, u. welche auch die gemſ. relig. Grundlage od. wenigstens die Hoffnung der relig. Uebereinstimmung fordert, u. so die Einheitlichkeit des relig. Lebens des Hauses möglich macht. — Um der Gefahr der relig. Verführung willen waren im A. T. Ehen mit heidn. Frauen verboten; im N. T. waren im Anfang der Natur der Sache nach Ehen beſ. christl. Frauen mit heidn. Männern nicht zu vermeiden, aber immer doch die Hoffnung, daß die Männer „durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden" (1 Petr. 3, 1). Dieß gilt auch für die Gegenwart. Wenn jene Zus.stimmung in d. Ggw. schon bei der Verschiedenh. der kirchl. Zugehörigk. schwierig ist[1], so fehlt bei einer Ehe zw. Christ u. (Heide od.) Jude jene Voraussetzung der nothwendigen relig. sittl. Gemeinschaft ganz. Daher Conc. Illib. c. 15: man soll Heiden nicht christl. Mädchen zur Ehe geben: ebenso wenig einem Juden oder Ketzer. Zu dieser sittlichen Harmonie muß aber auch jenes Ergänzungsverhß. der verschiedenen Indi-

1) v. d. Goltz, Unser Kampf geg. Rom in den gemischten Ehen 1886. v. Scheurl, Die Ehen zw. Protest. u. Kath. N. kirchl. Ztschr. 1890, 84 ff. Bender, Kirchl. Monatschr. 1890, 2.

Digitized by Google

vidualitäten u. ihrer Naturarten kommen, welches e. Zus.stimmung vers. erwarten läßt.

4. Als Gründung einer **äußern Lebensgemsch.** innerhalb der übrigen bürgerl. Gesellschaft fordert die Ehe sowohl e. entspr. Verhß. der sozialen Stellung, welches alle erniedrigende Beschämung ausschließt, als auch das Maß der Bildung, welches gegenseitige innere Antheilnahme an den Interessen u. Aufgaben der andern Seite einschließt.

5. Da die Ehe **neue Verbindungen** zwischen Getrennten knüpfen soll, so verträgt sie sich nicht mit zu naher Blutsverwandtschaft. Die Grenzen vers. sind Lev. 18 in e. Weise gezogen, welche sich auch in der Erfahrung rechtfertigt u. e. weitere Ausdehnung derselben — so in der alten u. in der röm. K. — unbegründet erscheinen läßt. Die alte Kirche hat th. wahrscheinl. im Ganzen sich an die bestehenden röm. Ehegesetze, th. an die mosaischen (Lev. 18) angeschlossen (Tert. adv. Marc. II, 19. Constitt. app. VI, 28 u. s. w.). Jedoch can. app. 19: Wer seiner verstorbenen Frau Schwester od. seines Bruders Tochter geheir., kann nicht Geistl. sein. Syn. v. Elv. verhängt in jenem Fall 5jähr. Kirchenbann: es sei Blutschande. Bes. die röm. K. nimmt über die mos. Bestimmungen hinaus die sog. geistl. Verwandtschaft hinzu. — Das Weitere gehört in die Gesch. des Eherechts, welches auch in der alten Ethik der prot. K. (z. B. in Joh. Gerhards Loci) über das Maß in die Ethik hereingezogen wurde. — Ueber die Ehe unter Verwandten: Marche, Ueber den Einfluß der Ehen zw. Blutsverwandten auf die Nachkommensch. Dissert. Lpz. 1863. H. Thiersch, Das Verbot der Ehe innerh. der nahen Verwandtsch. nach d. heil. Schr. u. nach den Grundsätzen der christl. K. Nördl. 1869. Huschke, Ueber die verbot. Verwandtsch.grade 1877. Gegenüber den Versuchen moderner Darwinianer, die phys. Folgen naher Verwandtsch.ehen, als Taubstummh., Irrsinn u. s. w. abzuleugnen (G. H. Darwin, Die Ehe zw. Geschwisterkindern u. ihre Folgen. Aus d. Engl. mit Vorw. v. Zacharias. Lpz. 1876) vgl. Boudin in den Annales d'hygiène publique XVIII p. 5 ff.). Huth the marriage of near Kin 1876. Scherbel, Die Ehe zw. Blutsverw. Gegenw. 1884, 44.

§ 68. Die Eheschließung.

Die betr. Liter. bes. seit der Einführung der Civilehe in Deutschl. sehr reichhaltig. Sohm, Das Recht der Eheschließung aus dem deutschen u. kanon. Recht gesch. entw. Weim. 1875. Ders., Trauung u. Verlobung. Ebdas. 1876. Ders., Zur Trauungsfrage. (Zeitfr. des christl. Volkslebens). Heilbr. 1880. Ders., Die obligator. Civilehe u. ihre Aufhebung. Ein Gutachten. Weim. 1880. E. Friedberg, Gesch. d. Civilehe (Sammlung gemeinverst. wiss. Vortr.). 2. Aufl. Berl. 1877. Ders., Verlobung und Trauung. Lpz. 1878. Cremer, Die kirchl. Trauung, histor. u. s. w. 1879. Dieckhoff, Die kirchl. Trauung, ihre Gesch. u. s. w. Rost. 1878. Ders., Civilehe u. kirchl. Trauung. Das Gegensatzverhß. zw. beiden. Rost. 1880. Denkschrift der allg. ev.-luth. Konferenz. Lpz. 1874. v. Scheurl, Die

Digitized by Google

Entwickelung des kirchl. Eheschließungsrechts. Erl. 1879. Derſ., Das gemeine deutſche Eherecht u. ſ. Umbildung durch das deutſche Reichsgeſetz vom 6. Febr. 1875, mit beſ. Rückſicht auf die K.eheordnung. Erl. 1881. Blumſtengel, Die Trauung im ev. Dtſchl. nach Recht u. Sitte. Weim. 1879. Hans v. Schubert, Die ev. Trauung, ihre geſch. Entw. u. gegw. Bedeutung 1890 (v. Sohm anerkannt).

Da die Ehe des Chriſten wie der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft, ſo auch der Kirche angehört, ſo haben bei der Eingehung der Ehe auch dieſe drei Kreiſe aktiv betheiligt zu ſein.

1. Der älterliche Konſens u. Segen. An ſich gilt: consensus facit matrimonium, die Ehegatten ſchließen die Ehe. Aber da die Schließung der neuen Ehe in Beziehung zunächſt zu dem Hauſe ſteht, von dem das neue Haus ſich löſt u. doch mit ihm noch in natürl. Zuſ.hang ſtehen bleibt, ſo ſoll es auch den Segen des alten Hauſes mitnehmen. 4. Gebot: Ehre Vater u. Mutter u. ſ. w. Sir. 3, 11: Des Vaters Segen bauet den Kindern Häuſer u. ſ. w. Luther kämpfte ſcharf wider die heimlichen Verlobungen, u. die Juriſten, welche ſie nach dem kanon. Recht für gültig anſahen, während L. ſie nach der Schr. u. dem kaiſerl. Recht verwarf, 16, 155 f. (Serm. v. ehel. Stand 1519), 162 (daſſ. verändert u. ſ. w.), 177 (Pred. v. Eheſtand 1525), in ſ. Briefen 56, 75 ff. (1544 an Kurf. Joh. Friedrich: e. verdammtes Geſchäft des Endechriſts), in den Tiſchreden oft (61, 222 ff.).

2. Die Betheiligung der Obrigkeit. Da das neue Haus ſich dem bürgerl. Gemeinweſen eingliedert, ſo hat die Obrigk. die äußern Bedingungen ſeiner Gründung feſtzuſetzen u. Akt davon zu nehmen, im Zivilakt; ſei es nun, daß dieſer bürgerl. Akt mit dem kirchl. verbunden oder als e. beſonderer davon getrennt die Vorausſetzung deſſelben bildet. So bei uns neuerdings, ohne daß dadurch der kirchl. Akt beeinträchtigt zu werden braucht, vielmehr ſeine Bedingungen dadurch von den bürgerl. unabhängig werden, wenn auch vielleicht die Beweggründe für die Einführung des Zivilakts andere waren.

3. Der kirchliche Akt der Trauung iſt bei den Chriſten gefordert durch die Zugehörigk. der Betreffenden u. ihres zu gründenden Hauſes zur kirchl. Gemſch., welche ſie bei dieſem grundlegl. Akt nicht zu ignoriren, ſond. zu berückſichtigen haben, um ihre Zugehörigk. zur Kirche zu bethätigen, ihre Ehe v. d. K. als e. dem Worte Gottes, welches die K. zu verwalten hat, entſprechende legitimiren zu laſſen, dieſem Worte zu unterſtellen u. den Segen deſſ. v. d. K. zu empfangen haben. — Daher ſind auch im Alterth. die Eheſchließungen in der beſſeren Zeit mit relig. Zeremonien verbunden geweſen (in Rom die confarreatio, in Gegenwart v. zehn Zeugen u. des flamen dialis e. Opfer mit far dargebracht). Dem entſprechend fand auch in d. Chriſtenh. von Anfang an e. Betheiligung der K. ſtatt. Ignat. ad Polyc. 5: *πρέπον μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.* Tert. de monogam. c. 11 ſpricht v. e. postulare matrimonium ab episcopo,

Digitized by Google

a presbyteris et diaconis. De pudic. c. 4: penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. Ad uxorem II s. fin.: unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignatum angeli renunciant, pater ratum habet? Ambros. ep. 70: quum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat. Greg. Naz. ep. 57. Chrysost. hom. 48 in Gen.: *τοὺς ἱερέας καλεῖν καὶ δι' εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν τὴν ὁμόνοιαν τοῦ συνοικεσίου συσφίζειν.* Dem entspr. die Vorschriften der K.gesetze. Karth. IV c. 13: sponsus et sponsa quum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur: qui quum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate demaneant. Siricius (Papst 385) ep. decret. gesetzl. Priestercölibat, priesterl. Benediktion der Ehe. Hormisdas (514—523) priesterl. Bened.: nullus fidelis occulte nuptias faciat, sed benedictione accepta a sacerdote publice nubat in domino. Dagegen die überkommenen heidn. u. unsittl. Gewohnheiten durch die K.gesetze — meist vergeblich — verboten (Laod. c. 53 f. Quinisext. c. 24); aber doch die Sittlichk. der christl. Ehe gehoben. — Die Betheiligung der K. hat bes. im Abdl. e. mannigf. Gesch. durchgemacht. Die Trauung, d. h. die Uebergabe der Braut an den Bräutigam, fand b. Verlöbniß vor dem Vater od. Vormund der Braut statt, traditio puellae, seit dem 13. Jahrh. durch den Priester vor der Kirche — ego conjungo vos in nomine Patris etc. od. auch matrimonium per vos contractum ego confirmo in nomine — unterschieden v. d. Brautmesse (missa pro sponsis) mit Einsegnung in d. K., ante altare ecclesiae.[1] In ähnl. Weise auch Luther: Zus.sprechung vor der Kirche, dann in d. K. die Lektion (st. der früher üblichen Brautmesse u. Benediktion). Traubüchl., zuerst als Anhang zum Kl. Katech. 1534; bes. 1546, Bd. 23, 108 ff. In weiterer Fortbildung durch die protest. KOO. zu dem Einen kirchl. Akt der kirchl. Trauung verbunden, als Ausdruck des Gedankens, daß man einander durch den Dienst der Kirche aus Gottes Hand nehme zu gegenseitiger Treue. Der sittl. Werth des kirchl. Aktes ist auch v. philos. Seite aus anerkannt. Vgl. z. B. Trendelenburg, Naturrecht u. s. w. S. 248 f. [vor der Einführung der Zivilehe]: „Die öffentl. Willenserklärung b. d. Schließung der Ehe steht nach d. Natur d. Sache unter d. Wache des bürgerl. Gesetzes, da die Wirkungen der Ehe im weiten Umfang dem bürgerl. Leben angehören. Es ist indessen e. richtiger Zug des Gemüths, daß die Ehe, welche die tiefsten eth. Seiten hat, der K., d. h. dem auf den Glauben an das Göttl. gegründeten eth. Gemeinwesen, in Obhut gegeben wird, u. der Staat der K. mit der Weihe die Fürsorge für die rechtl. Bedingungen der Ehe überläßt" u. s. w. (über die Zivilehe u. den Zwiespalt zw. Staat u. K.).

1) Ueber Luthers Eheschließung Köstlin I, 770 ff. (am Abend des 18. Juni 1525 in s. Hause vor Zeugen, spez. Bugenh. — wahrscheinl. durch diesen — in herkömml. Weise Eheschließung, am 27. Juni öffentl. Kirchgang mit dem kirchl. Segen).

Digitized by Google

Auch Rothe (Theol. Eth. 5, 61 § 1088): „Die K. muß billig v. ihren Angehörigen erwarten, daß sie e. solchen Schritt wie die Eingehung der Ehe nicht anders werden thun wollen, als zugl. als Glieder der K. u. in der ausdrückl. bethätigten Gemsch. mit ihr u. s. w. Sie kann keinen, dem das Bedürfniß ihrer fürbittenden Segnung seiner Ehe fremd wäre, als ihr ächtes Glied anerkennen“ u. s. w. Er spricht den Trauverschmähern sogar die kirchl. Angehörigk. ab. In jedem Fall ist bei solchen e. kirchenzuchtl. Verfahren erfordert.

§ 69. Die Führung der Ehe.

Die im Namen Gottes geschlossene Ehe will auch im Namen Gottes geführt sein. Für die Führung der Ehe ist maßgebend auf der einen Seite die geschlechtlich bedingte Verschiedenheit der Stellung von Mann und Weib, auf der andern Seite die persönlich bedingte Gleichheit und Gemeinsamkeit des sittlichen Verhältnisses und Berufs der in Liebe und Treue verbundenen Ehegatten.

1. Die Führung der Ehe im Namen Gottes. Der kirchl. Eheschließung hat auch die Führung der Ehe zu entsprechen, so daß sich darin die Gottesgemsch. bethätigt, in der Gemeinsamk. des relig. u. kirchl. Lebens als Hausgottesdienstes u. s. w., in der Einfügung des werdenden Hauses in die kirchl. Gemsch. durch die Kindertaufe u. christl. Kindererziehung.

2. Die Wahrung des geschlechtl. Unterschieds u. der dadurch bedingten verschiedenen Stellung v. Mann u. Weib bleibt auch in d. christl. Ehe — denn gratia non tollit naturam — trotz der persönl. Gleichstellung in Chr. auf der andern Seite. So denn auch in d. Schr. bes. N. T.s, wo bes. Eph. 5, 21 ff. Kol. 3, 16 ff. 1 Tim. 2, 8 ff. Tit. 2, 4 ff. 1 Petr. 3, 1 ff. das betr. Thema behandeln. Gegenseitige Unterthänigkeit Eph. 5, 21 *ἐν φόβῳ Χοῦ.*, ein. dienend zur Heiligung Eph. 5, 25, u. Anerkennung auch der Frauen als Miterben 1 Petr. 2, 7; aber mit Vorderstellung des Mannes als des Hauptes, dem das Weib unterthan ist, Gen. 3, 16. 1 Kor. 14, 34. Eph. 5, 22, aber nach dem Vorbild des Verhsses. Christi zur Gemde. e. Verhß. der Liebe Eph. 5, 28 *ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα.* Kol. 3, 18 die Weiber unterthan, *ὡς ἀνῆκεν* (nach schöpfungsm. Ordnung), *ἐν κυρίῳ*, d. h. als Bethätigung ihrer Zugehörigk. zum Herrn; V. 19 ihr Männer liebet ꝛc. *καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς* (etwa wegen ihrer Schwäche); ebenso die Frauen: 1 Tim. 2, 11. Tit. 2, 4: ihre Männer u. Kinder lieben und den Männern unterthan; 1 Petr. 3, 5 nach dem Vorbild der heil. Frauen der Vorzeit — andrerf. V. 7 sollen die Männer schonende Rücksicht üben. Entspr. der natürl. Bestimmung des Weibes ziemt sichs für die Frau, sich stille zu halten, nicht öffentl. zu lehren in der Gemdeverf. 1 Tim. 2, 11,

Digitized by Google

sond. sie soll ihren Beruf erfüllen in τεκνογονία 1 Tim. 2, 15, dabei Glaube halten V. 16, den innern Menschen des stillen Geistes pflegen, nicht auf äußern Schmuck bedacht sein 1 Petr. 3, 3. 4. 1 Tim. 2, 9. — Die Geschlechtlichk. der Natur u. ihre Versuchlichk. auf der einen Seite widerräth eigenwillige gegenseit. Entziehung 1 Kor. 7, 3—5, aber die nöthige Rücksicht des Mannes auf die Schwäche des Weibes auf d. andern Seite 1 Petr. 3, 7, sowie Bethätigung der Gottesgemeinschaft im Gebet 1 Kor. 7, 5 bestimmt das Maß der ehelichen Gemeinschaft, die Heiligkeit der Ehe als persönliche Gemeinschaft aber bedingt die Bewahrung der Treue und der Reinheit Hebr. 13, 4.

3. In der **Geschichte der Kirche** stellt sich denn auch eine ganz andere Gestalt der Eheführung dar, als sie die heidn. Welt bot; so z. B. Klem. Al. in s. Pädagogen, besonders aber Tert. Auch die Ehe soll ein Wandel als vor Gottes Augen sein; ad uxor. II, 3: tanquam sub oculis Dei modeste et moderate transiguntur penes sanctos (sc. matrimonia). Dem soll auch die äußere Erscheinung bes. der Frauen entsprechen, vgl. Tert. De habitu muliebri, De cultu fem., geg. weibl. Schmuck, denn im Aeußern spricht sich das Innere aus: De cultu fem. II, 12; nach dem Prinzip der Natürlichkeit, welches für Tert. maßgebend ist: aller künstl. Schmuck ist nach Tert. Verfälschung der Natur, also des Werkes Gottes, u. dient der Gefallsucht u. der Verführung, im Widerspruch zur Tugend der Keuschh. „Ziehet an das Weiß der Einfachh., das Roth der Keuschh., malet die Augen mit heil. Scheu u. den Mund mit Schweigsamk., knüpfet in die Ohren das Wort Gottes u. s. w. Die Hände beschäftigt mit Wolle, die Füße heftet an das Haus" u. s. w. De cultu fem. II, 13. Und über die christl. Gemeinsch. der Eheführung vgl. die berühmte Stelle ad uxorem II, 8. Diese hier ausgeführten Gedanken bilden das Thema vieler späteren Darstellungen. — Den Zweck der Ehe setzte man im Anschluß an die Antike mit einseitiger Würdigung der natürl. Seite in die Erzeugung von Kindern. Justin Apol. I, 29: εἰ μὴ ἐπὶ παίδων ἐπιτροφῇ. Klem. Alex. Pädag. II, 10: σκοπὸς ἡ παιδοποιΐα, τέλος δὲ ἡ εὐτεκνία — „zu e. andern Zweck als zum Kinderzeugen den Beischlaf pflegen, ist e. Unrecht geg. die Natur". Denn μέτρον ἐπιθυμίας ἡ παιδοποιΐα (Athenag. Legat. c. 28. 33) — mit Verwechslung v. Zweck u. Folge u. Verkennung der persönl. Seite der Ehe; dieß führte weiter zur falsch asket. Empfehlung der vollen Enthaltung auch in der Ehe — die in der abdl. Kirche schon frühzeitig (wenigstens v. den verheiratheten Priestern) gefordert wurde, bis dieß dem späteren Verbot der Ehe wich. — Im Gegensatz zu dieser Verkennung der Ehe u. ihrer Würde Luther über die Eheführung, bes. in s. Pred. über den Ehestand 1525.

Die Reform. sah in d. gottgemäßen Ehe — forderte aber auch in ihr — die rechte castitas et mundities (Mel. Loci C. R. XXI p. 728 ff. zu den cons. evgl.; über die Ehe Anhang 1051—1076). Apol. XXIII, 43: moderari usum conjugalem, bes. wenn v. öfftl. Angelegenheiten in

Digitized by Google

Anspruch genommen u. interdum secedendum ut vacent orationi. Zur kasuist. Frage der ehel. Beiwohnung während der Schwangersch. Spener, Deutsche theol. Bed. II S. 317: — „um welches Zustands willen die meiste Frage u. Sorge der zarten Gewissen entsteht" —: „Daß wir auch darin den Gewissen keinen Strick anzuwerfen haben; um so viel mehr, weil in dem Gegentheil, da in dieser Zeit diese ehel. Freundschaft niemals Platz hätte, nicht nur der Ehestand denjen. Zweck der Vermeidung aller Unkeuschh., um welcher willen er vielen nöthig ist, nicht erreichen, sondern das Gegentheil erfolgen würde, daß er eine Gelegenheit werden könnte, in viel schwerer Brunst, zu deren Abwendung gleichwohl Gott diesen Stand uns gegönnt, die meiste Zeit zubringen zu müssen" u. s. w.

§ 70. Die Lösung der Ehe.

Ueber Ehescheidung u. Wiederverehelichung: Die Verhandlungen des Frkf. Kirchentags 1854. Jul. Müller Berl. 1855. Ztschr. f. Protest. 1858, 11. 12: Luthers Eherechtsweish. 1859, 1. 2 (Hofm.): „Was die hl. Schr. über Ehescheidung sagt". Scheurl, Zur prakt. Lösung der Ehescheid.frage. Nbg. 1861. Harleß, Die Ehescheid.frage. Eine erneute Unters. der neutest. Schriftstellen. Stuttg. 1861. Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheid. Dresd. 1860. Ders., Beleuchtung der Einwürfe geg. m. Schr. u. s. w. Lpz. 1861. Kornmann, Die Ehescheid. nach d. L. des N. T. 1874. Greve, Dass. 1874. Kornmann, Korreferat u. s. w. Bresl. 1874. Huschke, Letztes Wort u. s. w. Berl. 1875.

Die Lösung der Ehe wird herbeigeführt entweder durch den Tod oder durch den Ehebruch, d. h. eine solche Untreue und Versündigung am Wesen der Ehe von Seiten des einen Gatten, daß ihm das Anrecht auf die Ehe, deren er sich unwerth gemacht hat, mit sittlicher Berechtigung oder auch Nothwendigkeit abgesprochen wird. Ob der dadurch ohne sein Verschulden ehelos gewordene Theil von dem Recht einer zweiten Ehe Gebrauch machen will, muß seinem Gewissen anheimgegeben bleiben.

1. Die Unlöslichkeit der Ehe ist im Wesen der Ehe begründet. Nur mit diesem Bewußtsein wird die Ehe richtig eingegangen u. geführt, so daß der Christ nach Lösung der Ehe nicht begehrt, sondern dies. nur erleidet. Matth. 19, 2 ff. Die altest. Berechtigung der Entlassung des Weibes, nur mit der Rechtsform des Scheidebriefs (Deut. 24, 1), war eine Konzession an die sittl. Schwäche (σκληροκαρδία), welche wohl für das bürgerl. Gemeinwesen, aber nicht für die Christen u. die kirchl. Gemsch. analoge Geltung haben kann. — Auch v. allgem. sittl. Betrachtung aus, z. B. Trendelenburg, Naturrecht S. 249: „Die Ehe ist ihrem Wesen nach darauf angelegt, unauflösl. zu sein. Nur in dieser Voraussetzung liegt ihre sittl. Kraft" u. s. w. „Die Ehe ist kein kündbarer Vertrag, sond. e. Ordnung, welche über den Einzelnen steht u. s. w. In dieser Festigkeit liegt e. sittl. Macht, welcher sich die bald launischen, bald begehrl. Affekte

Digitized by Google

fügen". Wiefern e. möglichst strenges Ehescheidungsgesetz im Interesse der Frauen sei, entwickelt Riehl, Die Familie S. 67.

2. Die Lösung durch den Tod u. die zweite Ehe. Daß der Tod die Ehe thatsächl. löst, versteht sich v. selbst; denn er entzieht ihr die Naturvoraussetzung; u. im zukünftigen Leben hat die Ehe der Natur der Sache nach keine Fortf. oder Wiederholung Matth. 22, 30, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν. Damit ist die Möglichk. u. sittl. Berechtigung einer zweiten Ehe gegeben, v. Ap. 1 Tim. 5, 14 den jüngeren Wittwen gerathen, 1 Tim. 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6 in μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ den Gemeindevertretern nicht verwehrt, sond. diese Forderung nach der Analogie der übrigen sittl. Anforderungen v. sog. simult., nicht konsekut. Polygamie zu verstehen. Vgl. Hofm. z. d. St. u. Schriftb. II, 2 S. 421: „Das wird gefordert, daß der Mann keine andern Weiber neben s. Weibe habe u. die Wittwe keine andern Männer gehabt habe". (Dageg. z. B. Kölling z. d. St.: bloß einmal verheirathet gewesen zu sein, gehört zum eth. κάλλος, also Erforderniß des Kandidaten für die ἐπισκοπή). Im Mißverstand dieser Stellen u. im Zus.hang einers. mit der antiken Betonung der sinnl. Seite der Ehe, andrers. mit der asket. Neigung machte sich frühzeitig in d. Kirche Abneigung ob. auch Verwerfung der 2. Ehe überh. geltend. Zwar wird Constt. app. III, 2 e. 2. Ehe erlaubt, jüngeren Wittwen auch etwa gerathen, aber die vorwiegende Ansicht der alten K. empfahl doch Enthaltung v. d. 2. Ehe. Herm. Mand. 4, 4: magnum sibi conquirit honorem. Athenag. Leg. 28: εὐπρεπὴς μοιχεία. Tert. vormont. ad ux. 1, 1 widerrathen; montan. exhort. cast. 2, 3. 11. 13. De monog. 12. 17 scharf verneint. Klem. Alex. Strom. III p. 461 οὐ πληροῖ δὲ — τελειότητα. Orig.: neque enim episcopus, nec presbyter nec diaconus nec vidua possunt esse digami. So die app. Kanones 17—19. 61; und die griech. K. bleibend, die abdl. früher, z. B. Ambros. offic. I, 50. II, 24, durch das spätere Cölib.gesetz von selbst erledigt.

3. Der Ehebruch ist e. solche Versündigung am Wesen der Ehe, daß der schuldige Gatte sich dadurch der Ehe unwerth gemacht hat, ihm daher das Anrecht auf dieselbe abzusprechen ist. Ueber die heidn. Häufigk. des Ehebruchs u. der Lösung der Ehe z. B. Tert. apol. 15: in templis adulteria componi, inter aras lenocinia tractari etc. Zu den Schriftaussagen Matth. 5, 31 f. 19, 9—11. Mk. 10, 2 ff. Luk. 16, 18, vgl. die Lit. Chr. will nicht e. gesetzl. Anordnung treffen, sond. e. sittl. Belehrung darüber geben, in welchem Fall e. Christ sittl. berechtigt ist, sich als frei v. Band der Ehe anzusehen (ob. einen solchen Ausspruch zu erwirken). Da ist es aber immer noch seinem Gewissen überlassen, ob er v. solcher Freih. Gebrauch machen soll. Das wird sich wesentl. auch nach der ganzen vorausgegangenen oder nachfolgenden (Reue) innern Stellung des Schuldigen, ob. auch nach den Rücksichten richten, die der Verletzte seiner öfftl. Stellung schuldig ist. — Herm. Mand. 4, 1: beim Ehebruch des andern Theils soll man die ehel. Gemsch. aufheben, aber im Fall der Buße den schuldigen

Digitized by Google

Theil wieder annehmen; bei Fortsetzung sich scheiden, aber so lange der andere Theil lebt, ohne Ehe bleiben wegen der Möglichk. der Buße. Daß durch Pönitenz des schuldigen Theils der Ehebruch wieder gut gemacht u. die Ehe wieder hergestellt werde, ist zwar v. Tertull. verworfen, aber v. KVV. u. Synoden vielfach gebilligt. — Das A. T. setzte auf Ehebr. Tod, das N. T. nach Klem. Al. Str. II p. 507 u. Orig. hom. in Levit. p. 248 moral. Tod aber die Möglichk. der Buße. Orig. Comm. in Mt. p. 648 f. ist die Frage, ob es auch andere Gründe der Ehescheidung gebe, wie Giftmischerei, Kindesmord. Die Synoden trafen ehegesetzl. Bestimmungen für die kirchl. Disziplin. Bes. Conc. Illib. (305) can. 47. 63. 64. 65. 69. 70. 77: wenn ein verheir. Christ mehr als einmal die Ehe gebrochen, ist ihm nur im Sterben im Fall der Reue die Kommunion zu geben; wenn er im Fall der Wiedergesundung rückfällig wird, ist er nie wieder aufzunehmen. Bei einmal. Ehebruch wird fünfjähr. Buße gefordert. Ein Kleriker soll s. ehebrech. Frau sofort entlassen bei Strafe der Exkomm. wegen des bösen Beispiels (Neocäs. 314 ff. can. 8. Arles 314 c. 10); auch Laien sind zu strafen, wenn sie den Ehebruch der Frau zugeben. Bei Tödtung ihres Kindes aus dem Ehebruch ist die Frau für immer v. d. K. auszuschließen. Wenn e. Wittwe denj. heirathet, mit dem sie sich vergangen, kann sie nach 5jähr. Pönitenz wieder aufgenommen werden; wenn sie einen Andern heirathet, niemals. Die Sünden v. Katechum. werden milder beurtheilt. Für immer ausgeschlossen sind die Päderasten, Aeltern od. Andere, welche mit Mädchen e. schändl. Gewerbe treiben u. dgl. m. — Die röm. K. erklärt im Mißverstand der Worte Christi u. im Zus.hang mit ihrer Sakr.slehre von d. Ehe dieselbe für schlechthin unlöslich u. kennt nur separatio a mensa et thoro, hilft sich aber durch Ungültigkeitserklärungen der Ehe. Das protest. Kirchenrecht hat zum Ehebruch die malitiosa desertio auf Grund von 1 Kor. 7, 15 hinzugefügt. Wenn hier der schuldige Theil als heidn. vorausgesetzt wird, so ist dieß nur veranlaßt durch die Voraussetzung, daß dergleichen v. Seiten des christl. Theils undenkbar sei. Diese Versündigung an der Ehe ist e. Entziehung der Ehe für den nichtschuldigen, so daß das Urtheil e. Ledigkeitserklärung desselben ist. In beiden Fällen ist e. zweite Ehe dem persönl. Gewissen des Betreffenden anheimzugeben. Dasselbe gilt von analogen Fällen, welche gleichartige Versündigungen am Wesen der Ehe (Bestialität u. dgl.) oder Beraubungen derselben (Verjagungen, thats. Bedrohungen od. dgl.) sind.

4. Die Stellung des Staates zu der Ehe u. ihren mannigfachen Zerrüttungen ist von der der Kirche unterschieden durch s. verschiedene Aufgabe gegenüber dem natürl. Gemsch.leben u. seinem bloß natürl. sittl. Vermögen, mit dem er zu rechnen hat. Das bringt Rücksichten geg. die natürl. Schwäche mit sich, ähnl. wie bei d. altest. Gesetzgebung u. ihren Konzessionen an die σκληροκαρδία. Dadurch ist e. verschiedenes Verhalten des Staates u. der K. bedingt, so daß die K. zwar jene staatlichen Konzessionen (in der Scheidung u. anderweitigen bürgerl.

Digitized by Google

Verehelichung) in Geduld tragen mag, aber nicht als richtiges Verhalten durch die kirchl. Trauung legitimiren kann. Die neuere Gesetzgebung hat diese prinzip. Sonderung ermöglicht, gegenüber früherer Bindung der kirchl. an die staatl. Gesetzgebung. Vgl. Lit. oben.

§ 71. Das Verhalten von Aeltern, Kindern und Geschwistern.

Die Aufgabe der Aeltern gegen die Kinder ist nicht bloß, für die Erhaltung ihres Lebens zu sorgen, sondern vor allem in geduldiger Liebe und heiligem Ernst sie für ihren himmlischen und irdischen Beruf zu erziehen, d. h. ihr natürliches und christliches Wesen zu entwickeln zur Selbständigkeit ihres Verhältnisses zur Welt und zu Gott in Christo; die Pflicht der Kinder aber ist, in liebendem Vertrauen und Gehorsam sich erziehen zu lassen, wenn sie selbständig geworden, das Band der ehrerbietigen Pietät, zuletzt des dankbaren Gedächtnisses, im geschwisterlichen Verhältniß aber die Liebe der Eintracht und des gegenseitigen Dienstes zu bewahren.

1. Die Antike kennt zwar das natürl. Verhß. der Pietät der Kinder geg. die Aeltern (Aeschin. 1, 28 *τοὺς γονεῖς δεῖ ἐξ ἴσου τιμᾶν τοῖς θεοῖς*) u. die *κάκωσις γονέων* schloß in Athen v. den Staatsämtern aus; aber wie sie den Staatszweck an die Spitze stellt, so stellt sie auch das ganze Familienleben u. die Erziehung unter diesen Gesichtspunkt, wie in der bekannten spartan. Ordnung der staatl. Erziehung, so wie nicht bloß in den Utopien Platos de rep. V mit den speziellsten Vorschriften über Eingehn der Ehen u. Kindererzeugung u. s. w., so daß der Staat alsbald die Kinder in Empfang nimmt, die schwächlichen beseitigt u. s. w., sondern auch nach dem Urtheil des nüchternen Aristot. (vgl. Polit. I, 1 u. VIII), da der Staat, als das Ganze, seiner Natur nach der Familie, als dem Theil, vorangehe u. der Einzelne wesentlich ein *ζῶον πολιτικόν* sei, also die Erziehung sich staatlich normire und das staatliche Gesetz als Mittel wirksamer sei, als die väterliche Autorität. So tritt das sittliche Verhß. ganz gegen das polit. staatl. zurück, im Zusammenhang damit, daß der Antike die Anerkennung der Persönlichk. fehlt. Dieß veranlaßt auch in Rom das Uebergewicht der patria potestas mit dem Recht der Annahme oder Nichtannahme der Neugebornen, der Kinderaussetzung nicht bloß in Sparta, sond. im Heidth. überh. (röm. Zwölftafelgesetz) bis in die christl. Zeit, dem Recht u. der Sitte der Fruchtabtreibung (auch v. Plato u. s. w. gebilligt), gegen Ueberhandnahme der Bevölkerung u. b. Armuth; u. der Erziehung durch Sklaven.

2. Die Schrift A. wie N. T.s hat als Voraussetzung des 4. Gebots u. seines Pietätsverhsses. der Kinder geg. die Aeltern u. ihre göttl. Autor. das entspr. Verhß. u. Verhalten der Aeltern. So außer den

Digitized by Google

entspr. geschichtl. Thatsachen des A. T.s die Provv. wiederholt (1, 8. 6, 20 u. a.) u. Eph. 4, 2 f. Der Segen der Aeltern bes. vor dem Tode, wie ihr Fluch, gilt als e. fortwirkende Macht. Mit dem Vater erscheint die Mutter gleich, u. grobe Verletzung der Kindespflicht (Schlagen, Verfluchen u. dgl.) ist schließlich unter Todesstrafe gestellt (Ex. 21, 15. 17. Lev. 20, 9, vgl. Deut. 27, 16. Prov. 20, 20). Verhängung der Todesstrafe ist zwar in der Patriarchenzeit noch dem Hausvater zugelassen (Gen. 38, 24), später dagegen abgesprochen (Prov. 19, 18) u. der Obrigk. zugewiesen; wohl aber Recht u. Pflicht der Züchtigung (Prov. 13, 24. 23, 13 f. Sir. 30, 1). Freiwilliges Gelübde der Kinder steht der Pflicht geg. die Aeltern nach (Num. 30, 4 ff.) — gegen falschen phariſ. Gottesdienst im N. T. wieder geltend gemacht Matth. 15, 3 ff. Mk. 7, 9 ff. — Zwar brachte der Eigenthumsbegr. im gewöhnl. Recht e. weitgehende Befugniß gegenüber den Angehörigen mit sich (Töchterverkaufung in bes. Fällen Ex. 21, 7 ff. Schuldverfallenheit auch Matth. 18, 25). Sonst aber ist das A. T. in der Anerkennung u. Würdigung der Kinder dem antiken Heidenth. entschieden überlegen, durch die größere Innigk. des Familienlebens, durch die Aufnahme auch der Kinder in die Bundesgemsch. in der Beschneidung der Knaben, durch die relig. u. sonstige Unterweisung u. kultische Gewöhnung auch der heranwachsenden (männl.) Jugend, vermittelst der heil. Schrift u. der Tradit. (Ex. 12, 24 ff. 13, 8. Deut. 4, 9. 6, 7. 20), auch durch Lieder zur Erinnerung an Vorgänge der Vorzeit 2 Sam. 2, 17 f.; wie ja die heilsgeschichtl. Pädagogie des Volkes überh. auf die Betonung der Pädag. der Jugend zurückwirken mußte. Vgl. die Grundsätze der altest. Pädagogik in den Provv., bes. 10, 1—22, 16. Seidel, Ueber die Pädagogie der Provv. Halle 1875. Oehler, Die Pädag. des A. T. in Schmids Encykl. des gesammten Erz.- u. Unterr.wesens V. Stuttg. 1866 S. 653—695. Palmer, Die Pädag. des A. T. im Süddeutschen Schulboten 1850 Nr. 20—24. G. Baur in Gesch. d. Pädag. S. 747—756 u. in Riehms bibl. Handwörterb., Art. „Kinder". — So nun auch im N. T. in Jesu Beispiel selbst: „seinen Aeltern unterthan" Luk. 2, 51, die relig. Gewöhnung u. die rabbin. Unterweisung: der 12jähr. Knabe in Jerus. Luk. 2, 41 ff.; die jüd. Tradit. 2 Tim. 3, 15: v. Kind auf die heil. Schr.; u. die Ermahnungen in der „christl. Haustafel" Eph. 6, 1—4. Kol. 3, 20 f.

3. Die Kirche u. die Erziehung der Kinder. Chr. selbst erschien als der göttl. Pädagoge u. die ganze gesch. Führung des Einzel- u. des Gesammtlebens als göttl. Pädagogie (vgl. Klem. Alex. Pädagogos). Daher trat denn auch das Verhß. v. Aeltern u. Kindern unter diesen Gesichtspunkt; zumal seit die Kindertaufe u. damit die Anerkennung der christl. Persönlichk. auch der Kinder immer mehr Boden gewann (Orig., apost. Tradit., vgl. Komp. d. Dogm. § 71). Daher schon in der Ap.lehre 2 u. bes. b. den Apol. vor allem die Betonung der Pflicht der Lebenserhaltung u. relig. Erziehung der Kinder im Gegens. zur heidn. Sünde der Kindertödtung u. dgl. Barn. c. 19. Justin apol. I, 27.

Digitized by Google

Diogn. V, 6 keine Kinderaussetzung oder Erziehung (der Ausgesetzten) zur Wollust wie bei den Heiden. Ueber den Mißbrauch der Kinder zur Wollust Tatian or. 28. Athenag. Legat. 34. Minuc. Fel. Octav. c. 30 gegen die heidn. Sitte. Tert. apol. 9 über heidn. Kindertödtung u. -aussetzung. Laktant. Institt. div. VI, 90. So ist denn auch in den kirchl. Kanones die Kindertödtung im Mutterleibe, Elvira 306 can. 69 mit Exkomm. bis zum Tod, Ancyr. 314 c. 21 mit 10jähr. Bußzeit gestraft. — Die Pflicht der Erziehung der Kinder ist zwar weniger beachtet, aber doch z. B. v. Chrysost. fleißig u. eingehend behandelt. Strenge u. frühe Gewöhnung zur Gottseligk: nicht die Zeugung u. Geburt, sondern die Erziehung macht Vater u. Mutter, insbes. die Aufgabe der Mütter, weil sie stets zu Hause sind (IV, 703. 705. 722 cll. hom. in Mt. VII, 604 sq. u. ö). Neben den Ermahnungen stehn die Beispiele der christl. Mütter verschiedener großer K.lehrer (Nonna, die Mutter des Greg. v. Naz.; Monica, Aug.s Mutter; Anthusa, des Chrysost. Mutter — v. welcher des Chrys. heidn. Lehrer Libanius: „welche Frauen gibt es doch b. den Christen!").

Aehnl. wie das Christth. überh. hat auch die Reform. der Frau u. Mutter e. höhere Würdigung gebracht, sowohl dadurch, daß sie die relig. Frage zur Sache der persönl. Entscheidung machte, als dadurch, daß sie das häusl. Leben u. s. Geschäfte unter den Berufswillen Gottes stellte und zur Würde eines gottesdienstl. Verhaltens erhob. Wohl traten auch in d. röm. K. u. ihrer Restaur. die Frauen bedeutsam hervor, doch vorwiegend nur im Gebiet des myst. u. asket., weniger wie dort des häusl. Lebens. Und die höhere Stellung, welche die Reform. der Frau u. dem häuslichen Leben verlieh, bewahrte sich auch in den Zerrüttungen des 30jähr. Kriegs u. darüber hinaus (vgl. Lthrdt., Gesch. d. chr. Eth. II, 242).

4. Das Haus u. die Schule. Im Zus.hang mit der stärkeren Betonung des christl. Hauses durch die Reform. steht ihr Einfluß auch auf die häusl. Erziehung, während in d. röm. K. die Erziehung mehr e. Privileg. klösterlicher u. jesuit. Anstalten wurde. Luther behandelt dieß Thema oft, bes. im Zus.hang mit dem 4. Gebot — vgl. z. B. Gr. Katechism. — u. in Verbindung m. s. Lehre v. Beruf; u. in s. Ermahnungen die Kinder wohl aufzuziehn zu Gottesfurcht u. s. w. Damit aber bei der thatsächl. Unzulänglichk. der gewöhnl. häusl. Erziehung u. Unterweisung[1] steht s. häufige Ermahnung, die Kinder zur Schule zu halten, z. B. in s. betr. Predigt v. 1530, Laz. Spengler gewidmet. So ist die luth. Reform. — mit ihrem luth. Katechis. bekanntl. v. entscheid. Wichtigk. für die Gesch. der Volksschule u. ihre rechtl. Ordnung durch den Staat mit dem Schulzwang geworden (im Unterschied bes. von den roman. Ländern). Die Zugehörigk. der Kinder aber wie zum bürgerl. Gemeinwesen, so zum Hause

1) Obgl. z. A. im luth. Island der gewöhnl. Unterricht Sache nur des Hauses u. der Mutter ist.

Digitized by Google

u. zur Kirche fordert das einträchtige Zus.wirken der drei Faktoren: Haus, Kirche u. Staat bei d. Ordnung der Schule. (Vgl. Lthrdt., Mod. Weltanschauungen, 4. Vortr., mit der betr. Liter.)

§ 72. Herrschaft und Gesinde.

Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. 3 vol. Paris 1847. Lechler, Sklaverei u. Christenth. Lpz. 1878 (Progr.). Becker, Charikles II. K. Schmidt, Die bürgerl. Gesellsch u. s. w. 1857 S. 67 ff. 194 ff. Teichmüller, Der Einfluß des Christth.s u. s. w. Vortr. 1894.

Im Unterschied vom Sklavenverhältniß der antiken Welt, welches die Selbstangehörigkeit der Persönlichkeit verkennt, und dem Arbeiterverhältniß der modernen Welt, welches nur auf freiem Rechtsvertrag ruht, ist das Verhältniß zwischen Herrschaft und Gesinde, weil von dem gleichen Haus umschlossen, in gegenseitiger innerer Antheilnahme ein Bestandtheil der Pietätsgemeinschaft der Familie.

1. Das **antike** Leben ruhte in s. sozialen Ordnung wesentl. auf d. Sklavenverhß. u. suchte daher dass. — wenn auch in einzelnen Fällen, auch v. d. Sitte gemildert (wiewohl vgl. die spartan. κρυπτεία der Heloten), im Wesentl. doch als e. rechtloses u. den Sklaven als κατὰ φύσιν δοῦλος philos. zu rechtfertigen. So Plato (Resp. V): Die Sklaven sind geistiger Thätigk. u. sittlicher Freih. unfähig, daher aus den Barbaren zu nehmen, v. Natur zu Sklaven bestimmt, v. den Hellenen wesentl. unterschieden —; ebenso Aristot. Pol. VIII: Der Sklave ist e. ἔμψυχον ὄργανον, während das ὄργανον e. ἄψυχος δοῦλος. Von d. späteren Stoa zwar in d. Theorie verworfen, aber die Praxis blieb dies. u. milderte sich nur allmählich (Lthrdt., Antike Eth. 151 f.).

2. Das **A. T.** (vgl. Riehm, Hdwb. des bibl. Alterth.: „Sklaverei". Mielziner, Die Verhsse. der Sklaven b. den alten Hebr. Kophg. 1859) hat zwar auch, wie alles vorchristl. soziale Leben, das Institut der Sklaven th. durch Unterwerfung fremder Völker od. Kriegsgefangenschaft od. freiwillige Leibeigensch., od. im Gegensatz zu gekauften als hausgeborene („dein Knecht, deiner Magd Sohn" Gen. 17, 12), th. geborene Israeliten, etwa durch Noth dazu gebracht, zu persönl. Dienst oder zu häusl. Geschäften verwendet, in verschiedenen Stellungen. Aber im Unterschied von d. ant. Welt auf der Grundlage der relig. Anschauung u. der geschichtl. Erinnerungen (Aegypten) im Geist der Humanität u. für die isr. Leibeigenen mit der Restitution im Jobeljahr (Lev. 25, 39 ff.), wenn auch nur mit wiederholter proph. Erinnerung, so daß dann schließl. Israeliten nur als Tagelöhner oder gemiethete Diener erscheinen od. auch zur Verdiensterwerbung aus heidn. Dienstbark. freigekauft wurden. Wenn die Essener nach Philo das Halten v. Sklaven verwarfen, so war das bei der Absonderung der essen. Gemsch. v. öffentl. Leben ohne Einfluß auf dass.

Digitized by Google

3. Das **N. T.** legt durch das Evgl. v. d. Gotteskindschaft aller Christen u. der inneren Freih. den Grund auch zur äußeren Aufhebung der Sklaverei, welche allerdings als Ordnung des sozialen Lebens noch bestehen bleiben mußte, wenn das Christenth. nicht eine soziale Revolution sein wollte. Daher soll 1 Kor. 7, 20 ff. der christl. Sklave zwar in seinem Stand verbleiben, mit Dienst nicht allein vor Augen (vgl. die Haustafeln Eph. 6, 5 ff. Kol. 3, 22. 1 Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9. 1 Petr. 2, 18 ff.), der christl. Herr aber in seinem christl. Sklaven einen Bruder sehen, vgl. den Philem.br., welcher die neue Zeit dieses sozialen Verhältnisses einleitet.

4. Die Kirche (vgl. K. Schmidt a. a. O. S. 194 ff. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigk. in d. alten K. 1882 S. 362 f.) hat dem entspr. schon in d. Ap.lehre c. 4 u. seitdem durch alle Jahrhh. die Herren zur Freundlichk. geg. die christl. Sklaven, diese zur Unterthänigk. gegen ihren Herrn als „Abbild Gottes" ermahnt u. an ihre Freih. in Chr. erinnert (Ignat. ad Polyc. 4). Die K.lehrer erweitern allerdings unter stoischem Einfluß die christl. Gleichh. zur natürl. Gleichh. aller Menschen (Klem. Al. Paedag. III, 12) betonen die gleiche Seele u. die gleiche Gnade (z. B. Chrys. hom. 22 in Eph. § 2. hom. 15 in Eph. § 3) u. treten daher auch (z. B. Basil. in s. Predigten) für die Sklaven u. geg. ihren gesetzlich berechtigten Verkauf ein; während zugl. — in wahrerem Sinn als bei Epiktet u. ähnl. Stoikern — die innere Freih. von der Sklaverei der Sünde als die wahre Freih. gefordert u. gelehrt wird (so oftmals). Die veränderte Anschauung u. die christl. u. kirchl. Gleichstellung hat ihre mildernde und allm. aufhebende Wirkung auch für das rechtl. Verhß. geübt (vgl. Uhlhorn a. a. O. Lthrdt., Gesch. u. s. w. I, 223 f.). Synodalbeschlüsse belegten Mißhandlungen von Sklaven durch ihre christl. Herren mit Kirchenbuße (Elvira 305 can. 5 u. a.). Die Bekehrungen Wohlhabender waren nicht selten durch zahlreiche Freilassungen von Sklaven bezeichnet; so bes. Ende des 4. Jhh. im Kreise des Hieron. (z. B. Melanias Freilassung ihrer — nach Palladius — 8000 Sklaven). Man verzichtete auf s. Sklaven, wie man auf sein Eigenth. verzichtete „zum Heil der Seele" (so öfter auf Grabinschriften). Von den Synoden wurde das oftmals eingeschärft. — Mit der neuen christl. Gesellschaftsordnung verschwindet die Sklaverei von selbst. — Die christl. u. reformat. Anerkennung der selbständigen Persönlichk. u. des geistl. Gebiets im Unterschied v. Gebiet des Natürlichen führte zwar einers. zum — abstr. — Satz v. d. inneren Freiheit auch bei äußerer Knechtschaft (z. B. Steinhausens Disputt. v. 1618, disp. 8 th. 1: libertati christianae coelesti servitus tantum abest ut repugnet ut potius ei consentiat), andrers. aber zu den prakt. Konsequenzen, welche die christl. Gesinnung in den Humanitätsbestrebungen des 18. u. 19. Jhh. für die Sklavenbefreiung zog.

5. Der freie Arbeitsvertrag des modernen gesellschaftl. Lebens bildet mit s. absol. Anerkennung der freien Selbstangehörigk. der Persönlichk. scheinbar den direkten Gegensatz zur Verkennung ders., wie sie dem

Digitized by Google

Sklavenverhß. zu Grunde liegt, führt aber thatsächl. zu e. analogen Resultat, indem durch die Verdingung der bloßen Arbeitskraft in dem bloß rechtl. u. sachl. Verhß. das persönl. Verhß. untergeht. Die daraus erwachsenden Gefahren für das sittl. Leben der Gesellschaft werden dadurch zu überwinden sein, daß das rechtl. Verhß. der Arbeitsleistung zu e. Verhß. der persönl. Theilnahme u. dadurch aus d. bloß sachl. Sphäre in die sittl. erhoben wird.

6. Das Verhß. des Gesindes zur Herrschaft, wie es durch das häusl. Bedürfniß auf der einen u. durch Ueberschuß verfügbarer Kräfte auf der andern Seite hervorgerufen ist, steht zwischen beiden, dem der einseitigen Gebundenh. u. dem der einseitigen Ungebundenh., durch die rechtl. Ordnung seiner Grundlage u. die Anerkennung der persönlichen Selbstangehörigk. auf der einen Seite u. durch die Zugehörigk. zum Hause und seiner Pietätsgemsch. auf der andern Seite. Als die christl. Verklärung des antiken Verhältnisses der Leibeigensch. u. als Erzeugniß der christl. Gesellschaftsordnung untersteht dieß der christl. Lebensführung in den Tugenden u. Pflichten sowohl des Wohlwollens als der Anhänglichkeit mit dem Bewußtsein der gegenseitigen Verantwortlichkeit (vgl. Eph. 6, 5—9).

§ 73. Der Besitz und die öffentliche Stellung des Hauses.

Haller, Das Eigenth. im Glauben u. Leben der nachapost. K. St. u. Krit. 1891, 3. S. 478—563.

Jedem Haus eignet ein Besitz und eine öffentliche Stellung, welche beide von jedem Gliede des Hauses an seinem Theil nicht bloß bewahrt, sondern auch gefördert sein wollen, aber so, daß diese Bewahrung und Förderung sowohl dem Hause zu Gute komme, wie dem öffentlichen Gemeinwesen.

1. Der Familienbesitz, ohne welchen keine Familie ist, ist sowohl geistiger Art — in den Gaben u. Kräften der Familienglieder bestehend — wie materieller Art; denn wie verschieden auch die rechtl. Ordnung des mater. Besitzes sein möge, so ist doch aller Besitz der einzelnen Familienglieder ein Gemeingut der ganzen Familie. Der Besitz der Familien selbst aber kann ein möglichst verschiedener sein, wie geistig, so materiell, und rechtl. Gleichh. ist nach d. mater. Seite ebenso undurchführbar wie nach d. geistigen. Die Stoa hat zwar nach dem jus naturale Gemsamk. des Besitzes gelehrt, u. die röm. K. lehrt dem entsprechend e. jus commune, u. daher Mittheilung als Rechtspflicht u. als Rechtsanspruch. Aber jenes jus naturale ist e. ungeschichtl. Abstraktion, da alles Recht geschichtlich bedingt ist; weshalb die Mittheilung nicht Rechtspflicht, wohl aber sittl. (d. h. freie) Pflicht nicht der Gleichh., wohl aber der Ausgleichung der Unterschiede ist.

2. Recht u. Pflicht des Familienbesitzes. Gegenüber dem doppelseitigen Besitz ist die Aufgabe der Familienglieder — auch der

Digitized by Google

heranwachsenden unter Voraussetzung der vordersten Pflicht ihrer Erziehung — daher sowohl Bewahrung, wie Förderung desselben, ohne daß die Einhaltung einer bestimmten Besitzgrenze sittl. Pflicht wäre, nur mit dem Vorbehalt, daß der Besitz nicht Zweck, sondern Mittel sowohl im Dienst der sittl. Zwecke der Familie u. ihrer Glieder, als auch im Dienst des öfftl. Gemeinwesens u. der Mittheilung an die bedürftigen Familien dieser Gemsch. sei.

3. Die Anschauung vom Eigenthum hat e. Gesch. durchgemacht. Das röm. Recht ist mit s. absol. Eigenthumsbegriff „das System des disziplinirten Egoism." (Ihering, Geist des röm. Rechts), während die altest. Gesetzgebung die Milderung dess. im Sinn der Humanität in der nation. Schranke vertritt (Lthrdt., Gesch. u. s. w. I, 40), welche sich dann im N. T. zur Menschh. überh. entschränkt. In der Frage des irdischen Besitzes fordert zwar Jesus volle innere Freih. des Herzens davon — bis zum völligen Verzicht um Jesu u. des Himmelreichs willen, Matth. 19, 21 vom reichen Jüngling. Denn der Reichth. bindet innerlich so, daß wohl Gott, aber auch nur er, nicht der Mensch sich selbst innerl. davon frei machen kann. Die Gleichnisse Luk. 16 v. klugen Verwalter u. v. reichen Mann lehren nicht etwa im Sinn des Ebionism. Verwerfung des irdischen Gutes überh. (vgl. Hofm., N. T. Luk.evgl. S. 398), sondern jenes die rechte Verwendung dess., das doch im Tode entschwindet, so daß es schließl. dem Betreffenden selbst zu Gute komme, dieses aber macht die zukünftige Wendung nicht v. der irdischen Lage des Reichths. od. der Armuth selbst abhängig, sondern v. der inneren Stellung dazu. Und auch im lukan. Bericht von der Bergpredigt ist die Armuth nicht ebion. v. d. äußeren Armuth gemeint, so wenig wie die Jünger als hungernde u. weinende vorzustellen sind, da sie doch Luk. 8, 1 f. nie Mangel litten u. nach 22, 35 auch den Armen zu geben hatten, u. die Zeit der Gegenwart Jesu b. ihnen nach 5, 34 als e. fröhliche, nicht als e. traurige Fastenzeit bezeichnet wird (vgl. Hofmann a. a. O. 160 f.). Die geläufige Vorstellung v. Ebionism. des Lukasevgl. wird, wie durch den lukan. Bericht über Jesus u. seinen Jüngerkreis selbst, so auch durch die Erzählungen über s. Freundeskreis widerlegt: vgl. die bethan. Geschwister Luk. 10, den wohlhabenden Zollpächter Zachäus Luk. 19, den Sanhedristen Joseph v. Arim. Luk. 23 u. s. w. So zeigt uns auch die erste Gemeinde trotz der angebl. Gütergemsch. in Jerus. Privatbesitz und Besitzunterschiede (Anan. u. Sapph. Ap.-G. 5, 4), wie Unterschiede u. Verbleiben in der bürgerl. Stellung (z. B. Hauptmann Kornelius Ap.-G. 10). Nur die Gesinnung soll v. Irdischen gelöst u. himml. gerichtet sein, weßhalb der Ap. den Hader über Irdisches vor den Heiden tadelt (1 Kor. 6, 1 ff.), u. die Arbeit im Dienst des Erwerbs fordert, um „s. eigenes Brod zu essen" (1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 10. 12) u. dem Dürftigen geben zu können (Eph. 4, 28); wie er denn überhaupt den Beruf bejaht (1 Kor. 7, 20. 24), und der Brief Jakobus auch den Handel selbst nicht verwirft (Jak. 4, 13). Durch dieß alles ist also eine Verschiedenheit der bürgerlichen Stellung

Digitized by Google

u. Bedeutung des Hauses (vgl. Röm. 16, 23 der städt. Kämmerer Erastus) bedingt.

In der Kirche hat sich denn auch die Anerkennung des Eigenthums bewahrt, nur soll dass. nicht — wie im röm. Recht — als ausschließlich angesehen werden, sondern Mittheilsamk. des irdischen Gutes gelten (Barn. 19). Freilich wurde diese Erkß. durchkreuzt durch die stoischen Gedanken des naturrechtl. Kommunism. schon im 2. Jhh. (Uhlhorn I, 289 f.), so auch z. B. Ambros. De offic. I, 28: natura jus commune generavit, usurpatio jus privatum (nach Cic. De off. I, 7, 21: sunt autem privata nulla natura); aber nur, um damit Wohlthätigk. u. Almosen zu begründen, wie denn nach andren Aeußerungen das Eigth. nicht aufgehoben werden sollte. — Freilich hat die Scholastik die Konsequenzen jener naturrechtl. Gedanken weiter gezogen, z. B. Thom. Aqu. Summa II, 2 qu. 66 a. 2: secundum jus naturale non est distinctio possessionum etc., daher der Nothdiebstahl, denn l. c. a. 7: in necessitate sunt omnia communia — was nach röm. Weise die innere sittl. Pflicht zu e. äußern Rechtspflicht u. Berechtigung macht. Dieser Irrthum, der das Evang. zum Gesetz macht, setzt sich auch b. den sog. Vorläufern der Ref. fort, wie denn Wiklif s. Ideal in e. kommunist. Gemeinwesen sieht. Erst Luthers Predigt von d. Glaubensgerechtigk. hat jenen Irrthum prinzipiell beseitigt. Durch die Unterscheidung zw. dem geistl. Reich Christi oder dem Evgl. u. dem regnum civile, dem Rechtsgemeinwesen, hat die Reform. Luthers der Verwirrung der Gedanken in der Frage v. Eigenth. u. dgl. u. der angebl., in der Eigenthumsentäußerung bestehenden Vollkh. ein Ende gemacht. Die Anerkennung des Privateigenthums fand im Geg.satz zu den Wiedertäufern (vgl. die Nürnberger Artikel v. 1527: 2. „wer eigenes hat, der kann des Herrn Abdm.s nicht theilhaftig sein", vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 62 Anm.) ihren bekß.mäßigen Ausdruck bes. in C. F. XII, wo in Bezug auf den stat. oecon. die wiedertäufer. These verworfen wird: quod homo pius non possit conscientia salva proprium tenere et possidere, sed quod is, quidquid omnino facultatum habeat, id totum in commune conferre debeat (p. 625). So auch die ref. Confessio Helv. posterior geg. die Anabapt. Dieß bildet das Thema vielfacher Ausführungen z. B. auch Melchth.s in s. philos. Moral (Prolegg. zu Cic.s Offizien 1562, von Peucer, über Eigth. u. Berathschlagungen u. s. w. v. Petzel 1601); ebenso der theol. philos. Ethik in Mel.s Schule, z. B. Paul v. Eitzen, th. im Anschluß an den Dekalog, th. an die Ständelehre, im Gegensatz zur Mystik eines Weigel u. s. w. (während Jak. Böhme hierin e. richtigere Mystik vertritt, vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 278 Anm.). Die naturrechtl. Gedanken, deren Einflüsse sich schon bei der Ethik eines Budd. u. Mosh. bemerkbar machten, entwickelten sich dann zur Aufklärungsrichtung der ungeschichtl. Abstraktion eines Rousseau, v. welcher dann auch die philos. Ethik durch die erneute Betonung der Persönlichk. u. ihres Rechts (bei Hegel u. s. w.) wieder den Uebergang zur christl. u. reformat. Erkß. fand.

Digitized by Google

4. Die öffentl. Stellung des Hauses bemißt sich wie nach dem Besitz, so nach der öfftl. Stellung, welche der Herr des Hauses einnimmt; wodurch ihm Pflichten geg. das öfftl. Gemeinwesen erwachsen, welche er in Einklang mit den Pflichten gegen s. Haus zu halten hat, so daß er s. Haus bes. in den heranwachsenden Söhnen sowohl in den Dienst des öfftl. Gemeinwesens zu stellen die Pflicht, als auch Anforderungen an dieses für s. Haus zu stellen das Recht hat.

2. Das staatliche Verhalten des Christen.

§ 74. Die dem Wesen des Staates entsprechende natürliche Sittlichkeit.

Im Anschluß an die Naturgemeinschaft der Familie bildet der Staat das auf geschichtlichem Wege und zum Subjekt eines selbstständigen Wollens und Handelns gewordene Rechtsgemeinwesen des Volkslebens. In der Einhaltung seiner Rechtsordnung besteht die natürliche staatliche Sittlichkeit, welche ihre höhere Wahrheit in der Bethätigung der christlichen Gottesgemeinschaft innerhalb der Rechtsgemeinschaft findet.

1. Das geschichtliche Wesen des Staates. Der Staat ist nicht wie die Familie oder der aus der Familie erwachsene — patriarch. — Stamm ein Erzeugniß der Natur, sondern e. Ergebniß der Geschichte, welches einerseits eine geschichtlich gewordene nationale Naturgrundlage (Völkertrennung Gen. 11, gemf. Sprache, Wohnsitz, Anschauungen, Sitte) zur Voraussetzung, andrerf. seine Eigenthümlichk. darin hat, Gemeinwesen des Rechts zu sein, wie es durch das menschl. Gemsch.leben bedingt ist, u. dessen Festsetzung u. Handhabung eine staatl. Ordnung als Subjekt eigenen Wollens u. Handelns fordert. Es ist daher Verkennung der Bedeutung der Geschichte, d. h. das Prinzip der Revolution, den Staat auf die nationale Grundlage zu beschränken, da er doch das geschichtlich gewordene Rechtsgemeinwesen des Volkslebens ist.

2. Die Voraussetzungen des staatlichen Rechts. In den Zush. des menschheitl. Lebens hereintretend, hat der Staat an der menschl. Persönlichk., der Familie u. der relig. Gemsch. (Kirche) — soweit e. solche vorhanden ist — Voraussetzungen seines Daseins, die er vorfindet, also nicht erst setzt, sondern nur eben nicht zu verkennen, sondern in ihrem Wesen u. ihrer dadurch gegebenen inneren Berechtigung anzuerkennen hat. ad 1. Die im Wesen des Menschen liegenden, v. Staate unabhängigen, Rechte beziehen sich auf s. Verhß. zur Welt: das Existenzrecht, das Recht der Selbstangehörigk. (Freih.), das Eigenthumsrecht; u. auf s. Verhß. zu Gott: das Recht des relig. Glaubens (Gewissensfreih.), der relig. Uebung (Relig.sfreih.) u. zur Erfüllung der darin liegenden Pflichten (Menschen-

Digitized by Google

liebe). Diese sog. „Menschenrechte" wurden in Frankr. am 14. Juli 1789 als neues staatl. Grundgesetz proklamirt, als ob diese „Rechte" vom Staat erst festzusetzen wären, u. nicht v. ihm nur eben anzuerkennen, und als ob daraus die Gleichh. der bürgerl. Rechte u. Freiheiten abzuleiten wäre, da diese doch geschichtl. geworden u. bedingt, also verschieden sind, während jene durch die, allen gemeinsame, menschl. Natur selbst gegeben sind. ad 2. Die durch die Natur der Familie — das Verhß. von Mann u. Weib, Aeltern u. Kindern, gegebenen Rechte u. Pflichten der betr. Pietätsverhältnisse. ad 3. Die durch das Wesen der relig. Gemsch. gegebenen Rechte u. Pflichten der relig. Uebung. Diese drei Kreise bilden je mit ihrer eigenen sachlichen Berechtigung Voraussetzungen des Staates; welcher also materiell nicht Quelle alles Rechts, wohl aber als das Rechtsgemeinwesen formell die Autor., Garantie u. Handhabung alles Rechts als eines öffentlichen ist, so daß darnach geg. Rom die Frage nach der alleinigen Souveränität des Staates zu entscheiden ist.

3. Die Grenze der Aufgabe des Staates bestimmt sich nach s. Wesen: Ordnung des Rechts, nicht etwa — wie Hegel u. Rothe — der (höchsten) Sittlichk. zu sein; denn das Recht hat es mit erzwingbaren, die Sittlichk. dageg. mit freien, weil gesinnungsmäßigen, Handlungen zu thun. Als Rechtsgemeinwesen des Volkslebens aber hat d. Staat die Bestimmung, das Volksleben nach der Mannigfaltigk. der Aufgaben u. Berufskreise dess., die er in sich schließt, durch das Mittel seiner Rechtsordnung u. ihrer Bethätigung allseitig zu fördern.

4. Die Sittlichkeit des staatlichen Verhaltens ist wie beim Familienverhalten ebenso e. natürl. wie e. christl., so daß jene durch diese erst ihre höhere Wahrh. findet. Die natürl. ist die dem natürl. Wesen des Staates entsprechende: wie b. d. Fam. als Pietätsgemsch. Pietätsverhalten, u. Impietät der Widerspruch zur natürl. Fam.sittlichk., so beim Staat als Rechtsgemeinwesen Rechtsverhalten od. die Legalität, u. Illegalität der Widerspruch dazu. Wie aber dort im natürl. Pietätsverhalten der Wille Gottes vollzogen werden u. darin sich die Gottesgemsch. des Christen bethätigen soll, so auch hier im Rechtsverhalten der Wille Gottes, der diese auf das Recht gegründete Ordnung des menschl. Gemeinlebens gewollt hat. Darin aber liegt zugl. die Möglichk. u. für den Christen die Aufgabe, diese Stätte der natürl. Sittlichk. des Rechtsverhaltens zu e. Stätte der Bethätigung christlicher Gesinnung zu erheben, wie die reformator. Erkß. des Evgl. neu gezeigt hat.

5. Die Verträglichkeit des christlich sittlichen Verhaltens mit dem staatl. sittlichen. Zwar scheinen beide Gebiete im Widerspruch zu ein. zu stehen: Rechtshandhabung u. Liebesgesinnung, Recht suchen u. Unrecht leiden, strafen u. verzeihen u. s. w. Und Rom u. die Wiedertäufer haben beide in Widerspruch mit ein. verstanden, da sie aus dem Evang. ein Gesetz u. aus der Kirche ein Rechtsgemeinwesen machen. Aber beide vertragen sich wie Recht u. Sittlichk., bürgerl. Berufserfüllung u. persönl.

Digitized by Google

Sinnesweise, Stellung in der Welt mit ihren äußeren Ordnungen und inneres Gesinnungsverhalten geg. Gott u. den Nächsten, so daß sich in die verschiedene äußere Ordnung der bürgerl. Berufserfüllung, wie sie durch die Nothwendigkeiten des Lebens in der Welt gesetzt ist, doch die eine selbe gottgemäße Gesinnung der Liebe hineinlegen kann u. soll, u. das Christenthum, eben weil es Gesinnung u. nicht äußere Uebung u. Lebensordnung ist, in die verschiedensten nationalen u. sozialen Lebens- u. Rechtsordnungen eingehen kann.

§ 75. Die Rechtshandhabung durch die Obrigkeit.

Die staatliche Ordnung bringt den Unterschied von Obrigkeit und Unterthanen mit sich, von denen jene mit der Macht bekleidet ist, um im Namen Gottes das Recht zu handhaben und dadurch die Erfüllung der sittlichen Aufgaben des Staates zu ermöglichen.

1. Das Amt der staatlichen Selbstverwaltung ist durch die Natur des staatl. Gemeinwesens gesetzt, wie mit dem Gemeinwesen der Kirche das Amt der kirchl. Selbstverwaltung gesetzt ist. Die Familie als naturwüchsige Gemsch. wird durch den Unterschied, Staat u. Kirche als Gemeinwesen sind nicht ohne den Unterschied. Wenn die Kirche besteht in einem Unterschied v. Amt (des Worts u. der Gnadenmittel) u. Gemeinde, u. weder jenes noch diese allein Kirche ist, so besteht der Staat im Unterschied v. Obrigkeit u. Volk, u. weder in jener, noch in diesem allein. Und wie das Amt der Kirche von Gott gewollt u. in u. mit den Gnadenmitteln gegeben ist, so ist die Obrigk. v. Gott gesetzt u. in u. mit dem Recht geordnet. Daher der alttest. Ausdruck אֱלֹהִים mit dem entspr. neutest. Wort Röm. 13, 1 f., denen das geschichtl. „v. Gottes Gnaden" entspricht, nicht als e. Bezeichnung des Umfangs der Macht u. der Ueberhebung, sondern als Ausdruck des Ursprungs der Gewalt u. der Unterordnung unter Gott.

2. Strafrecht u. -pflicht der Obrigkeit. Die Aufgabe der Obrigk. ist die Verwaltung des staatl. Gemeinwesens u. des in ihm beschlossenen nationalen Lebens in seiner Mannigfaltigk. Entsprechend dem Wesen des Staates als Rechtsgemeinwesen ist s. vorderstes Mittel das Recht u. die Uebung u. Handhabung des Rechts — wie b. der Kirche die Gnadenmittel. Da es das Recht mit erzwingbaren Handlungen zu thun hat, so hat der Staat das Recht auch gegen die Verneinung dess. aufrecht zu erhalten durch die Strafe. Die Strafe ist also weder bloß Abschreckung, noch Besserung — diese Seiten können mit ihr verbunden sein, sondern ihrem Wesen nach Ahndung, d. h. thatsächl. Reaktion geg. die Verletzung des Rechts in s. Majestät. Recht muß Recht bleiben. Daher Strafrecht u. -pflicht der Obrigk. im Namen Gottes, nicht im eigenen menschl. Namen. Damit rechtfertigt sich auch wie Leibes- od. Freiheits- od. Vermögensstrafe, so auch die Todesstrafe, als das Aeußerste der Reaktion gegen das

Digitized by Google

Aeußerste der Rechtsverletzung. — Geg. die Todesstrafe zuerst Beccaria, † 1794, v. d. Vertragstheorie aus; auch Schleierm., Christl. Sitte 251. Beil. B 121. Dageg. Kant, Rechtslehre 170 ff. u. a. Rothe u. Martensen.

Anm. 1. Ein sog. Nothrecht wird sittl. verstattet unter der Bedingung: 1. der höchsten Noth (verhungern), nicht bloßer Armuth; 2. wenn kein anderes Mittel der Rettung vorhanden; 3. wenn es unmittelbar zur Beseitigung der Noth erforderlich (also Essen selbst, nicht bloß Almosen, denn wenn noch Zeit ist, ist es nicht höchste Noth); 4. wenn es nicht mehr in Anspruch nimmt, als unbedingt erfordert ist.

Anm. 2. Nothwehr wird anerkannt: nur zum Schutz des eigenen Lebens u. des Rechts darauf, d. dessen Gefährdung der Angreifer sein eigenes Leben des Rechts der Unverletzlichk. beraubt hat; u. nur der Größe der Gefahr entsprechend. Mit dieser Abwehr tritt der Einzelne ein in die Lücke der nicht zur Verfügung stehenden Obrigkeit.

3. Widerspruch zwischen Obrigk. u. Unterthanen. Wie im kirchl. Gemeinwesen neben dem Amt das allg. Priesterth. steht u. einzel- od. vereinsweise, aber im Einklang mit jenem wirken darf u. soll, ähnlich verhält sich im staatl. Organism. Obrigk. u. Staatsbürgerth. zu ein., aber so, daß auch hier die freie einzel- od. vereinsmäßige Thätigk. des Staatsbürgerthums die Aufgabe der Obrigk. nicht zu stören, sondern ihr zu dienen u. im Einklang mit ihr zu stehen hat. Zum Konflikt aber kann es kommen, wenn die Obrigk. Gottgebotenes verbietet od. Gottverbotenes gebietet — in welchem Fall der Christ „Gott mehr zu gehorchen" hat, als den Menschen, die Folgen aber im passiven Gehorsam zu leiden hat (vgl. den Unterschied luth. u. kalvin. ref. Denkweise); od. wenn sich die Obrigk. versündigt an der dem ganzen Staatswesen zu Grunde liegenden Rechtsordnung, in welchem Falle aktiven Widerstand zu leisten nur denjenigen verstattet ist, welche an der Obrigk. betheiligt, also zu solchem Widerstand berechtigt sind. Wo nicht, ist der Widerstand Aufruhr (Revolution), welcher stets unsittl., weil unberechtigt u. pflichtwidrig ist. — In der Frage der sog. **Legitimität** dagegen handelt es sich um den Gegensatz v. Obrigk. und Obrigk., wenn durch Erschütterungen von innen od. von außen die bisherige Obrigk. entfernt u. e. andre an ihre Stelle getreten ist. So lange die alte Obrigk. im Besitz der Gewalt ist, ist sie Gegenstand der Treue u. der Vertheidigung; erst wenn e. neue in die Handhabung des Rechts u. der Verwaltung eingetreten ist, ist sie als thatsächl. Obrigk. (Röm. 13, 1 *αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν*) mit Gehorsam v. Gottes wegen anzuerkennen, wenn auch zw. Gewissen u. Herz etwa e. Riß geht; wohl aber können Stadien des Uebergangs eintreten, in denen der Christ sich v. polit. Aktiv. fern zu halten hat, um sich nicht fremder Sünden theilhaftig zu machen.

Digitized by Google

§ 76. Die staatliche Tugend des Patriotismus.

Die wesentliche staatliche Tugend ist der Patriotismus, welcher Liebe nicht bloß zur Heimat und zur eigenen Volksart, sondern vor allem zur sittlichen Ordnung des staatlichen Gemeinwesens ist, dem man angehört. Seine Bethätigung gilt dem Besitz wie der Stellung des Staates im Verkehr des Friedens, wie in der Abwehr des Krieges.

1. Der Patriotismus entspricht als Tugend dem Staate, wie die Pietät der Familie u. die Kirchlichk. der kirchl. Gemsch. Seine erste Stufe ist die Liebe zur Heimat, in welcher die auch geistigen Wurzeln des eigenen Daseins liegen; die zweite Stufe die zum eigenen Volk, welches vom Boden lösbar ist (Isr., Die german. Völker auf der Wanderschaft) u. dessen Eigenart wir in unsrem Geiste tragen; die dritte Stufe die zum staatl. Rechtsgemeinwesen, dem man durch geschichtl. Führung des Lebens angehörig geworden, u. das vom heimischen Volk sittl., wenn auch nicht natürl. lösbar ist.

2. Der Nationalwohlstand des Staates besteht wie b. d. Fam. in den mannigf. mater. u. geistigen Gaben u. Kräften dess. u. seiner Glieder, u. will, wie dort, nach beiden Seiten, seiner Anlage u. Aufgabe entsprechend, in s. Dienst gepflegt u. gefördert sein.

3. Die Weltstellung des einzelnen Staates, im Zusammenhang der übrigen Völker u. Staaten, entsprechend der Stellung der einzelnen Fam. im Zus.hang der übrigen bürgerl. Gesellschaft, bestimmt sich nach der mater. u. der moral. Seite seines Besitzthums u. ist im Dienst des Ganzen der staatl. Menschh. durch friedlichen Verkehr u. gegenseitige Einwirkung — auch Handelsverkehr oder Verhandlung — zu pflegen, gewaltsame Beeinträchtigung aber im Dienst der eigenen staatl. Aufgabe abzuwehren mit den Waffen. Darin ist Recht u. Pflicht des Krieges begründet u. in der Schrift als selbstverständlich vorausgesetzt. Was in Isr. die bes. Berufserfüllung dieses Volkes war, das überträgt sich bei den andern Völkern auf die nation. Berufserfüllung des betr. Volkes, dessen feindliche Störung daher abzuwehren Recht und Pflicht ist. Was innerhalb des Staates Strafe u. Strafexekution durch die Rechtshandhabung v. Seiten der Obrigk. ist, das ist unter den Staaten, bei dem Mangel eines höchsten Tribunals, welches mit der Gewalt bekleidet wäre zur Durchsetzung des Rechtes, der Krieg als die Strafexekution, bei welcher der betr. Staat u. Volk freilich seine eigene Existenz einzusetzen hat. Die christl. Gemeinde als solche hat mit dem Krieg ebenso wenig zu schaffen wie mit dem Recht, u. deßhalb war auch die alte Kirche hierin unsicher oder hat sich auch ablehnend verhalten, u. diese Irrung hat sich später wiederholt (vgl. die Gesch. dieser Frage); aber sofern ihre Glieder dem staatl. Rechtsgemeinwesen des Völkerlebens angehören, ist der Krieg im Gehorsam gegen die v. Gott geordnete Obrigk.

Digitized by Google

ebenso sittl. Verhalten auch des Christen, wie alles andere berufsmäßige Rechtverhalten, nur daß dieser Beruf wie aller andere nicht als Bethätigung sündiger Leidenschaft, sondern von Gottes wegen u. mit sittlichen Mitteln erfüllt sein will. Darüber hat Luther mustergültig gehandelt in s. Schr. „Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können" 1526.

§ 77. Die Frage des christlichen Staates.

Durch die Thatsache und das Maß der Christlichkeit des Volkes, welches der Staat umfaßt, ist auch die Christlichkeit des Staates bestimmt.

1. Die Geschichte des gegenseitigen Verhältnisses. Die antiken Staaten schlossen die Relig. als e. Bestandtheil ihrer eigenen Rechtsordnung in sich, so daß jene durch diese bestimmt war, während auf der andern Seite in Isr. die Rechtsordnung durch die Religion bestimmt war. Das Christenth. hat die Sonderung der beiden Gebiete zur Voraussetzung, u. die christl. Staatsordnung ruht darauf. Aber in der Natur der Sache lag, daß in dem Maß, als das Christenth. thatsächl., wenn auch meist nur äußere, Ordnung des Volkslebens wurde, auch die Rechtsordnung in e. Verhß. dazu trat: die Kirche wurde Reichskirche u. das Reich wurde kirchlich. Die Reform. erneuerte die Sonderung der beiden Welten; aber auf dieser Sonderung ruhte die Forderung des harmon. Zus wirkens beider gesonderter Größen zu dem Einen schließlichen Ziel des Reiches Gottes; indem aber die äußere Ordnung des relig. Lebens auch ein Bestandtheil der Rechtsordnung werden mußte, welche die gesammte Mannigfaltigk. des nationalen Lebens in s. thatsächl. Bestand umfassen soll, mußte sich die staatl. Rechtsordnung auch in posit. Verhß. zur relig. Wirklichk. des Volkslebens setzen. Daraus erwuchs zuerst der konfess., dann durch die thatsächl. Veränderungen des staatl. Bestandes der parität., immer doch, da er es mit einem im Großen u. Ganzen getauften Volk zu thun hat, der christl. Staat.

2. Die Verneinung des christl. Staates ist th. ein Erzeugniß des modernen Geistes, welcher das supranaturale Element vom naturalen ausgesondert, u. so denn auch den Staat rein auf sich selbst u. s. natürl. Grundlagen gestellt wissen will (l'état est athée et doit l'être), th. e. abstrakte Folgerung des reformat. Prinzips in der Sonderung der beiden Gebiete u. der Beschränkung des Christenth.s nur auf die Welt des Sittl.-Persönlichen, also aus der Welt des Rechtlichen hinaus, zugleich etwa im Hinblick auf die schließliche Scheidung des Reiches Gottes u. der gottfeindl. Welt: so z. B. Hofm. (Weissag. u. Erf. II Schluß) u. Frank, Syst. d. chr. Sittlichk.

3. Die Bejahung des „christl. Staates" aber ist nicht als ein unm. Verhß. des Staates zum Christenth. gemeint (so z. B. Stahl, Ueber d. chr. Staat 1847. 58), sondern (so Scheurl, Erl. Ztschr. 1858, 5. 6), als

Digitized by Google

durch die nation. Sitte vermittelt, auf Grund der vielfachen Beziehungen, welche thatsächl. u. im Interesse des Staates selbst zw. Staat u. christl. Relig. stattfinden (Schule, Eid, Ehe, Sonntag u. gesammte Lebensordnung), u. so denn auch im Recht zum Ausdruck kommen sollen, so daß das Recht für das Christenth. u. s. äußere Bethätigung Raum schaffen, das Christenthum aber durch s. Sitte auf das staatl. u. rechtl. Leben Einwirkung üben soll. Fremde nation. relig. Sitte aber — z. B. die relig. Volkssitte der Juden — würde bei völlig gleichem Anspruch auf öffentl. Anerkennung u. Berechtigung die Einh. des staatl. Lebens auflösen. Durch den Zus.hang mit der relig. Sitte aber wirkt das Rechtsleben des Staates zugleich auf das allgem. Kulturleben der menschl. Gemeinschaft.

§ 78. Die Geschichte der Lehre vom christlichen staatlichen Verhalten.

1. Die altest. Stufe. Wenn in der antiken Welt alles, auch das relig., menschl. Leben dem staatlichen untergeordnet u. darnach normirt ist, so ist im Gegensatz dazu in Isr. alles nation. Leben dem relig. Leben u. Beruf Isr.s untergeordnet u. darnach bestimmt, so daß e. nation. u. staatl. Leben u. Verhalten sich hier zwar vollzieht u. darstellt, aber nur, um Träger seines relig., d. h. heilsgesch. Berufs zu sein. So gilt v. Isr. wie von andern Völkern, daß es aus Fam.- (u. Stammes-)anfängen durch bes. gesch. Thatsachen zu e. bes. Volk erwachsen ist, mit eigthl. nation. Recht, Landbesitz, Rechts- u. staatl. Entwickelung bis zu monarch. Abschluß, äußerer Macht- u. Vertragsstellung, Pflege der nation., mater. u. geistigen Güter ꝛc. Nur ist diese ganze Entwickelung v. der Fam.aussonderung an bis zur nation. Blüthe unter bes. göttl. Leitung, weil in den Dienst seines bes. Berufs gestellt, u. wird davon gelöst innerl. unberechtigt u. dem proph. Gericht verfallen, wie die an sich berechtigte Blüthe des nation. Wohlstandes u. entspr. Lebens (z. B. der salom. Zeit 1 Kön. 9, 10 od. b. Amos 3, 15. 6, 4 u. dgl.), die darum, als bloß weltl., dem Gericht alles bloß Weltl. verfiel. Der rechte Patriotism. Isr.s bestand daher darin, jenes Dienstverhß. des nationalen Lebens gegenüber seinem relig. Beruf, d. h. der Heilszukunft des relig. Universalism. zu wahren — wie diese Erkß. sich in der verborgenen Gemeinde des wahren Isr. bewahrte —; die Abirrung dageg. entw. in dem falschen Partikularism., der das Religiöse in den Dienst des Nationalen stellte, wie im pharis. Partikularism. u. s. Verabsolutirung des nation. Gesetzes, od. im falschen Universalism. des alexandrin. Hellenism., der das Heilsgeschichtl. in das allgem. Menschliche auflöste. Jenes entsprach der nation. Abgeschlossenheit der ungebrochenen Antike, dieses dem pantheist. Kosmopolitism. der ausgehenden Antike. In beiden kam mit der Verkennung des bes. Berufs des altest. Volkes auch das richtige sittl. Verhalten zum Volksgemeinwesen abhanden.

Digitized by Google

2. Die neutest. Stufe des heilsgesch. Universalism. sicherte das richtige Verhalten mit ihrer Sonderung der Sittlichk. des persönl. Verhältnisses zu Gott u. zum Nächsten von dem Rechtsgebiet des staatl. Gemeinwesens, so daß sich auf Grund dieser Scheidung beide mit ein. vertragen. Damit ist in den Zus.hang des gesch. Völker- u. Staatenlebens gegenüber aller vorchristl. Zeit e. neues Prinzip hereingetreten. Moderner Mißverstand der Evv. (Strauß, Theod. Ziegler u. s. w.) hat zwar für das staatl. sittl. Leben die Vorbildlichk. Jesu wegen seiner angeblich bloß passiven od. gleichgültigen Stellung verneint. Aber das Wort Matth. 22, 21: Gebet dem Kaiser u. s. w. ist das Grundwort der ganzen neuen Zeit des staatl. Lebens geworden, ind. es (τὰ τοῦ Καίσαρος) das ganze Rechtsgebiet der staatl. Ordnung zuweist, das persönl. Sittl. aber Gott als dem Schöpfer u. Herrn der Seele, die s. Bild an sich trägt, auf Grund dieser Sonderung aber beide als verträglich bezeichnet, so daß jenes sich mit diesem verträgt, wie die Welt überh. mit der alles unter sich befassenden Persönlichkeit Gottes. Deßhalb sind auch die bekannten Aeußerungen der Bergpredigt Matth. 5 nicht für die Ordnung des Staatsgemeinwesens u. seines Rechtslebens, sondern im Gegensatz geg. die pharis. Mißdeutung für das Gesinnungsgebiet der Ehre Gottes u. der Liebe des Nächsten gemeint, so daß sie das Gebiet des Rechtslebens unberührt lassen, vielmehr voraussetzen u. anerkennen, ebenso wie auch das Wort v. Erbschichter Luk. 12, 14 beide Gebiete des Gesinnungs- u. des Rechtslebens sondert, u. eben damit das zweite als in seinem Bereich richtig u. nöthig anerkennt. So wendet sich auch das Wort v. Schwertgebrauch Matth. 26, 12 nicht gegen das staatl. Recht des Schwerts — welches vielmehr Joh. 19, 11 indirekt anerkannt ist —, sondern nur gegen den eigenwilligen u. eigenmächtigen Schwertgebrauch. — Ebenso auch die apost. Belehrung. In s. apost. Berufserfüllung, die ihm nicht bloß über Pharis.thum u. Isr.thum ging, bethätigt der Ap. zugl. s. Liebe zu s. Volk. Denn die Heiden sucht er zu gewinnen zugl. um seiner Volksgenossen willen (Röm. 11, 14). Wie Mos. nicht bloß im Streit mit dem Aegypter s. natürl. Liebe zu s. Volk bewies, die er aber seinem heilsgesch. Beruf unterzuordnen hatte, sondern vielm. s. Liebe geg. s. Volk als das Volk Gottes in jenem Wunsche den Heilsberuf seines Volkes mit s. eigenen Person zu erkaufen Ex. 32, 10. 32. Num. 14, 11 f., so auch der Ap. Paulus in den ähnlichen Worten Röm. 9, 1 ff. Größere Volksliebe kann Niemand haben, u. zwar zu einem Volk, von dem man nur Haß u. Feindschaft erfährt. Das hindert ihn aber nicht, die geschichtl. Fügung Gottes in der rechtl. Unterordnung Isr.s unter die röm. Herrschaft anzuerkennen, sowohl in der Berufung auf s. röm. Bürgerrecht im Dienst seines apost. Berufs (z. B. Ap.-G. 25, 11. 25), als in der Ermahnung zum Gehors. geg. die heidn. Obrigk. als göttl. Obrigk. auch für die Christen, die doch unter ihrem König Christo stehen Röm. 13, 1 ff. Sowohl die Thatsache, daß überh. Obrigk. ist zur Handhabung des Rechtes ist Gottes Ordnung, als auch die thatsächl. bestehende u. im Besitz der Rechtsautor.

Digitized by Google

u. Rechtshandhabung seiende, ist Gottes geschichtl. gewordener u. thatsächl. anzuerkennender Wille. Wie auch im A. T. die Obrigk. אֱלֹהִים genannt wird (Ex. 21, 6. 22, 7. 8. 27. Ps. 82, 6), weil das Recht Sache Gottes ist, so daß sie das Gerichtsamt Gottes übt (Deut. 1, 17. 2 Chron. 19, 6). Zwar sollen die Christen nach 1 Kor. 6, 1 ff. ihre Händel über Mein u. Dein nicht vor die heidn. Obrigk. bringen, sondern innerh. der Gemde. selbst erledigen, aber nicht im Sinn der Verwerfung der heidn. Obrigk., sondern sowohl weil sie v. d. Sinnesweise, die sich in jenen Händeln offenbart, überhaupt frei sein sollen, als auch überh. um der Ehre der Gemde. vor der Welt willen u. um die Wirkung des Evang. auf die Heiden nicht zu beeinträchtigen. Der posit. Rath eigener innergemdl. Erledigung solcher Händel mußte sich natürlich ändern, als die äußere Sonderung der Gemeinde Jesu vom staatl. Rechtsgemeinwesen aufhörte. Das änderte nichts an der allgem. Forderung der Unterthänigk. unter die Ordnungen dieses Rechtsgemeinwesens Tit. 3, 1 in seinen verschiedenen Abstufungen, vgl. 1 Petr. 2, 13 ff. Davon ist die Anerkennung der sozialen Rechtsstellung der Knechte unter ihre Herren 1 Petr. 2, 18 (Eph. 6, 5. Tit. 2, 9) nur die Anwendung. So ist für die christl. Gemeinde u. ihr sittl. Verhalten kein Anlaß vorhanden, die staatl. Ordnung des rechtl. Gemeinlebens der Völker irgend zu stören, sondern sie ist ebenso verpflichtet, wie durch ihr geistl. Wesen befähigt, in diese Ordnung einzugehen. Wenn wir v. keiner posit. Bethätigung in diesem Gebiete lesen, so lag das in der thatsächl. Natur der Dinge damals; doch reicht die apost. Ermahnung, daß jeder in s. Berufe bleibe, aus, wie wir denn in d. apost. Geschichte Militärbeamte (z. B. Ap.-Gesch. 10) oder Stadtkämmerer (Röm. 16, 23) u. nichts davon finden, daß sie ihre Stellungen als Christen aufgegeben haben. Eine positive sittl. Bethätigung im Dienste des staatl. Gemeinlebens aber finden wir in der Steuerzahlung Röm. 13, 6 wie bes. in d. Uebung des Gebets für die Obrigk. u. der nachdrückl. Ermahnung dazu 1 Tim. 2, 2. (H. Holtzmann, Das N. T. u. der röm. Staat. Festrede [42 S.]. Straßb. 1892.)

3. Die alte Kirche. (Preuschen, Analecta. Kürzere Texte. Freiburg 1893.) Diese Bahn hat auch die nachap. Kirche eingehalten. Während die Juden immer wieder die röm. Herrschaft abzuschütteln suchten, um eine eigene nationale Herrschaft aufzurichten — da doch die nation. Stufe des Reiches Gottes ihr Ende, weil ihr Ziel in J. Chr. gefunden hatte, um v. da aus zur Sache der Menschh. unter allen Völkern zu werden —, dafür aber unter Titus 70 wie unter Hadrian (Barkochba 136) das göttl. Gericht zu erfahren, haben die Christen nicht bloß Unterthänigk. geleistet, sondern auch nach Pauli Vorschrift ihren Patriotism. damit bethätigt, daß sie Verfolgung u. Leiden mit Gebet für die feindl. Obrigkeit erwiderten. Vgl. im großen Schluß(gemde.)gebet in 1 Klem. c. 61 für die ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι auf Erden, welche die Macht ihres Königreichs durch Gott empfangen haben, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς — ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, ohne Widerstreben, daß Gott ihnen Gesundh., Friede, Eintracht u. s. w. verleihen

Digitized by Google

möge u. s. w., damit sie ihre v. Gott verliehene Herrschaft ohne Anstoß ausüben. Polyk. ad Phil. 12, 3 orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus. Justin Apol. I, 17 (mit Erinnerung an Matth. 22, 21) die Christen sind eifrig in der Entrichtung der Steuern u. Abgaben (*φόροι κ. εἰσφοραί*) u. beten für die Könige u. s. w., daß sie zur königl. Herrschaft auch *σώφρονα λογισμόν* empfangen. Theoph. ad Autol. 1, 11 *τιμήσω τὸν βασιλέα, οὐ προσκυνῶν αὐτῷ* (dieß nur Gott) *ἀλλὰ εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ*. Athenag. suppl. 1. Tatian orat. 4. Tert. (vgl. Ludwig, Tert.s Ethik S. 153 ff.) ad Scap. 2: colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit; apol. 30, nur eben unter Gott; aber für ein glückl. Leben, ungestörte Herrschaft, tapfere Heere, Ruhe des Erdkreises u. s. w., 31 f.: für den Bestand des röm. Reichs, denn nur dadurch werden die drohenden Trübsale am Ende der Zeiten aufgehalten, 33: als v. unsrem Gott aus erwählt, gehört der Kaiser mehr uns. Allerdings den Kriegsdienst hat Chr., ind. er dem Petr. das Schwert entzog, dem Christen, als einem Kind des Friedens, verboten (de idol. 19), muß also der Christ mit dem chr. Glauben verlassen, wie ihm ja auch der Eid, mit dem er sich dem Kaiser verpflichtet, unmögl. ist (de cor. mil. 11 — montan. —) dagegen die Steuern sollen die Christen willig u. gewissenhaft entrichten (apol. 42), trotz aller Verfolgung niemals Böses mit Bösem vergelten trotz ihrer großen Zahl, nicht in Masse auswandern, u. so das röm. Reich im Stiche lassen u. den Verkehr stille stellen (37). Wenn hier die richtige Tradit. Röm. 13 u. s. w. nachwirkt, so auf der andern Seite der alte Mißverstand der Bergpredigt. „Chr. hat den Gebrauch des Schwertes verboten — soll der Christ Gefangennehmung, Folter, Todesstrafe anordnen?“ „Man sollte [da nicht bloß mit dem Soldatenstand, sondern auch mit andern Aemtern der Kranz verbunden ist] entw. die Aemter fliehen od. den Märt.tod leiden, um mit den Aemtern zu brechen“ (de cor. mil. 11). — Mit Tert. berührt sich der asket. gesinnte Orig. in der Abneigung geg. den Eid u. in der Ablehnung des Kriegs (sowie obrigkeitlicher Aemter) für den Christen (als Kind des Friedens c. Cels. V, 33), der sich auf das Gebet für den rechtmäßigen Krieg zu beschränken habe (c. Cels. VIII, 74). Und jene Abneigung begegnet auch in der späteren Zeit fortgeschrittener Christianisirung des röm. Reiches. In Augustin gewinnt durch die stärkere Betonung der Innerlichk. der Gesinnung das Christenth. ganz anders als b. Tert. ein mehr posit. Verhß., wie zu den Dingen u. Ordnungen des natürl. Lebens überh., so auch spez. zum staatl. Leben; aber doch auch wirken bei ihm die asket. Traditt. nach, so daß er über e. zwiespältige Stimmung nicht hinauskommt. Bei der Gegenüberstellung der beiden civitates (De civ. Dei) ist der Staat zwar nicht ohne weiteres der Organism. der Sünde, vielmehr die Reaktion dageg. durch s. justitia — seit Konstant. u. Theodos. sind christiana tempora u. ist das imperium e. christianum —; im Gegensatz zu den Donat. tritt Aug. für die sittl. Würde des Staates ein (vgl. H. Reuter, Aug. Studien S. 143); aber da d. Beruf des Staates nur eine felicitas terrena

Digitized by Google

temporalis ist, steht dieser relat. Zweck dem absol. Zweck der Kirche als einer supranat. Größe nach u. ist ihm untergeordnet, so daß Aug. doch kein innerl. Interesse u. patriot. Theilnahme für den Staat besitzt; der Staat ist kein Gliedmaß des Reiches Gottes; dieses ist nur transcendent u. kirchl. gefaßt, u. eine Kraft sittlicher Erneuerung geht von diesem auf den Staat nicht aus; er geht in den Stürmen der Völkerwanderung in Trümmer, u. die K. ist es im Grunde, die an s. Stelle tritt. Das hat ebenso die Herabwürdigung des Staates als die gesetzl. Verkehrung der K. zu e. Rechtsorganism. im M.-A. zur Folge.

4. Die K. des M.-A. setzte die Anregungen, die von Aug. ausgingen, in ihrer Weise fort. Der für das röm. mittelalterl. System charakter. Dualism. zw. dem Natürlichen u. Uebernat., dem Irdischen u. Himml. als zwei ein. begrenzenden Gebieten bestimmte auch das Verhß. v. Staat u. K. In Gregor VII. erscheint dass. als e. Reformversuch der K. in der Durchführung ihrer Unabhängigk. v. d. staatl. Gewalt, in den drei Stufen: Herrschaft des Papstth.s über die K., Herrsch. der K. im Papst über den Staat, Herrsch. der K. u. des Papstes über die Welt — u. zwar die K. immer als äußeres Rechtsgemeinwesen ähnl. wie der Staat gefaßt, der Staat aber wesentl. als sündig. Greg. VII ad Herimannum episc. Metensem 1081: quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scil. homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt (Gies. II, 2 S. 5). Wiederholt u. angeeignet unter Innoc. III. v. Hugo Floriacens. um 1120, tract. de regia potest. etc. Gies. a. a. O. 106. Die Scholastik suchte diese Gedanken u. Ansprüche theoret zu rechtfertigen, bes. in Thom. Aqu., dem Normallehrer noch für die Gegenwart auch hierin (vgl. Baumann, Die Staatslehre des hl. Thom. v. Aqu. 1873. Lthrdt., Gesch. d. Eth. I, 295. II, 37). Wie die Glieder des Leibes eine Einh. bilden nur durch Unterordnung unter e. Hauptorgan, die Vermögen der Seele durch Unterordnung unter die Vernunft, die Theile der Welt unter Gott, so die Einh. des Staates, wozu der Mensch sich als bestimmt zeigt durch s. Hülfslosigk., s. Geselligk.trieb u. s. Sprachfähigk., durch ein regierendes Haupt; daher die Monarchie die beste Verfg. Der Zweck des Staates aber ist, den Bürgern zunächst für Erhaltung des Friedens u. dgl. zu sorgen, letztlich zur Erreichung des höchsten Ziels, der Seligk., behülflich zu sein. Die Sorge hiefür aber ist, weil Christo, seinem Stellvertreter übergeben, also die Staaten u. Fürsten diesem untergeordnet u. haben in dieser Unterordnung jene höchste Aufgabe zu erfüllen. Verletzt der Fürst diese höchste Aufgabe — durch Apostasie —, so hat der Papst das Recht, den Fürsten zu exkommuniziren u. die Unterthanen ihres Eides zu entbinden. Die Sünde der Ketzerei verdient die Todesstrafe (Summa II, 2 qu. 12: apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici. Ergo principibus apostantibus a fide non est obediendum. Auch einen tyrann.

Digitized by Google

Fürsten kann das Volk als eigtl. Inhaber der Staatsgewalt absetzen, wenn auch nicht tödten (Baumann a. a. O. S. 23 ff. 141). — Solche Sätze schließen das Recht der Revol. in sich. — Gegen diese Beeinträchtigung der staatl. Gewalt macht diese in Phil. dem Schönen v. Frkr. u. dann in Ludw. d. Bayern geg. Joh. XXII. das Recht ihrer Selbständigk. geltend. Wie der Nominalism. überh. die frühere Einh. (v. Philos. u. Theol.) der realist. Scholastik auflöste, so in Ockam auch die thomist. Einh. von Staat u. K., ind. er die geistl. Gewalt auf ihr eigthl. Gebiet beschränkte, für die weltl. Gewalt dagegen innerh. ihrer besondern Grenzen Unabhängigk. forderte; darin unterstützt v. Marsil. v. Padua († nach 1342) u. Joh. v. Jandun († nach 1338) (vgl. die Auszüge aus dem Defensor pacis b. Gieseler II, 3 S. 35 ff. u. Friedberg, Die mittelalterl. Ansichten ꝛc. Progr. Lpz. 1874) — e. Vorspiel der Zukunft u. e. Durchbrechung des mittelalterl. Lebensideals, nur noch nicht auf die richtige — reformat. — relig. Wurzel gegründet. Das mönch. Lebensideal blieb doch, und die späteren Reformversuche Wiklifs u. s. w. bewegten sich auf der gleichen Bahn, ind. sie den altkirchl. Irrthum (der consilia evglca) erneuernd, das Evgl. zum Gesetz machten u. so (z. B. Wiklif) das Ideal des Staates in e. kommunist. Gemeinwesen sahen (tunc necessitaretur respublica redire ad politiam evglcam, habens omnia in communi. De civ. dom. II, 16 b. Lechler I, 600). Aehnl. hat auch Hus nach d. Evgl. das Christenleben gesetzl. geregelt wissen wollen, die radikalen Husiten das Schriftwort ohne weiteres als äußeres Gesetz für das bürgerl. Leben geltend gemacht, den Eid u. die Todesstrafe verworfen u. die Taboriten statt des heidn., d. h. röm. u. deutschen Rechts das göttl. Recht auch für Verwaltung u. Justiz als maßgebend gefordert. So haben auch die späteren „böhm. Brüder" („Brüder des Gesetzes Christi") Krieg u. Schwertgewalt als durch das Gesetz Christi schlechthin verboten, für den treuen Christen auch die Uebernahme v. Staatsämtern als unerlaubt u. den Eidschwur für e. Sünde erklärt.

5. Die Reformation Luthers hat dieser doppelseitigen falschen Vermengung durch ihre scharfe Sonderung von Gesetz u. Evgl., Weltlich u. Geistl. e. Ende gemacht u. damit den Staat auf s. selbständiges Fundament gesetzt, u. wie die Ehe als e. bes. göttl. Stand neben den kirchl. Stand (vgl. die Ständelehre) gestellt. Jene Sonderung bes. seit 1530 z. B. WW. 43, 116 (Auslegung der Bergpredigt 1532 u. oftmals, bes. die Lehre von d. Obrigk. Vgl. Lthrdt., Ethik Luthers S. 102 ff. 111 ff. und Gesch. d. Eth. II, 31 ff. M. Lenz, L.s Lehre v. d. Obrigk. Preuß. Jahrbb. 1875, 3). Im Unterschied v. Vater u. Mutter als einer „selbstgewachsenen" Herrschaft ist die Obrigk. e. „gemachte", d. h. nicht natürl. gegebene, sondern geschichtl. gewordene, aber doch Gottes Stiftung; „Gottes Ordnung, berufen für Recht u. äußeren Frieden zu sorgen", so daß „nach dem Evgl. od. geistl. Amt auf Erden kein besser Kleinod, kein größer Schatz, kein reicher Almosen, kein feiner Gut ist, denn Obrigk., die das Recht schaffet

Digitized by Google

u. hält". Aber sie ist e. Schöpfungsordnung Gottes, nicht etwa e. Ausfluß des Evgl., denn dieses geht auf das geistl. Leben, jene dagegen ist e. äußere Gewalt u. Zwang. Das Evgl. „hat mit weltl. Sachen nichts zu thun", das Reich Christi „geht den röm. Kaiser gar nicht an". Das weltl. Regiment wird v. Evgl. zwar bestätigt, aber nicht erst begründet u. berechtigt. „Denn solches Reich ist schon zuvor da, v. Anfang der Welt gestiftet u. der Menschen Vernunft unterworfen" u. dgl. Diese Gedanken, damals neu u. gegensätzl. zur bisher. Denkweise, sind durch L. e. Gemeingut der modernen Zeit geworden. Daraus folgt nun für L. auf der einen Seite, daß die Obrigk. das Recht des Schwerts u. der Strafe habe, auf der andern Seite, daß sie es nicht mit dem Gebiet des Glaubens u. des Gewissens zu thun habe. Jenes im Unterschied v. d. Unsicherheiten der alten Kirche. Es ist aber e. Recht des Amtes, nicht der Person, wenn der Christ das Schwert führt u. s. w.; er übt auch darin an s. Theil e. Gottesdienst, so daß „auch die Büttel, Henker, Juristen, Fürsprecher u. was des Gesindes mehr ist, Christen sein mögen u. einen seligen Stand haben". Nur das Gebiet des Glaubens u. des Gewissens ist der Obrigk. nicht befohlen. Nur ist die Obrigk. v. Luther selbstverständl. als christl. vorausgesetzt, so daß sie auch für Aufrechterhaltung des Evgl.s u. des Wortes Gottes im öffentl. Leben zu sorgen hat, d. h. um die öffentl. Religionsübung; denn das christl. Bekß. war nun einmal e. Bestandtheil der öffentl. Rechtsordnung geworden. — Jenem Recht u. Pflicht der Obrigk. entspricht andrers. Recht u. Pflicht des Gehorsams der Unterthanen, innerh. der Grenzen der obrigkeitl. Befugniß; denn es gibt auch e. Pflicht des Ungehorsams — wo man Gott mehr gehorchen muß, als den Menschen —, in welchem Fall der Christ dann aber auch die Folgen der Gehorsamsweigerung im Leiden auf sich nehmen muß. Mit dieser Lehre v. pass. Ungehorsam steht Luther im Geg.satz zur — reformirten — Lehre v. Recht des akt. Ungehors. Von s. Grundanschauung aus entscheiden sich für L. auch die Fragen nach dem Klag- u. Strafrecht, dem Recht des Schwörens u. des Kriegs für den Christen. Vgl. bes. Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können 1526 (vgl. Lthrdt., Ethik L.s S. 128). Es ist immer der Unterschied zw. der Person selbst u. dem berufsmäßigen Thun. Für s. Person soll man Unrecht zu leiden gewillt sein, sich nicht rächen, nicht tödten wollen u. s. w. Aber was man v. Amts wegen thut, das thut man in Gottes Namen, nicht im eigenen. So legten sich für L. die einzelnen Fragen leicht u. klar zurecht. Mit berechtigtem Selbstgefühl konnte er daher im Gg.satz zur röm. Verkehrung v. sich sagen: „Denn ich mich schier rühmen möchte, daß seit der Ap. Zeiten das weltl. Schwert u. Obrigk. nie so klärlich beschrieben u. herrlich gepriesen ist, wie auch meine Feinde müssen bekennen, als durch mich"; wogeg. er in der Verwirrung jener zwei Gotteswelten u. der dadurch verursachten Verstörung der drei Hierarchien durch die röm. Lehre u. Praxis e. Hauptzeichen des antichristl. Charakters der päpstl. K. sah (die einzelnen Belegstellen in Lthrdt., Ethik L.s a. betr. O.). — Diese Ge-

Digitized by Google

danken L.s bilden die Grundlage auch für die weitere Anschauung u. Darstellung in den evgl. Kreisen. — So Melchth. Loci C. R. XXI p. 984 ff.: De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum außer dem röm. Gg.satz auch geg. die deliria der Anabapt., die aus falscher Geistlichk. das ganze bürgerl. Wesen verwarfen (deßhalb ist dieß Thema in den späteren Bearbeitungen weiter ausgeführt): vielm. ist dieß ganze Gebiet als „Gaben Gottes" zu ehren u. als e. Stätte, worin wir unsern Gehors. geg. Gott u. unsere Verehrung Gottes u. gegenseit. Liebe zu beweisen haben. Ebenso in s. catech. puerilis (C. R. XXIII) b. d. 2. Tafel (p. 140 f.): Pls. will nicht Zurückziehung v. öfftl. Wesen, ut monachi olim suo otio consulebant et suae tranquillitati, sed vult nos suscipere labores et pericula ad communem societatem hominum juvandam quam Deus instituit. Andrerseits soll auch die Obrigk. den Dekalog als den Maßstab ihrer Thätigk. ansehn u. für Kirche u. Schule sorgen u. s. w., d. h. Melchth. will das einträchtige Zus.wirken der verschiedenen göttl. Ordnungen u. sittl. Mächte des Lebens. — Wenn diese Harmonie die Lutherſche Sonderung der beiden Gebiete zur Voraussetzung hat, so besteht dageg. der wiedertäufer. Irrthum, gegen den bereits die Aug. u. bes. die C. F. XII, in der falschen Vermengung ders., welche das Evgl. als den Maßstab auch des staatl. Lebens ansieht, u. daher die Betheiligung des Christen an dems. verneint. — Zwar haben sich Zwingli u. Kalvin geg. jenen wiedertäuf. Irrthum erklärt, aber dennoch in ihrer Weise den Gedanken der Theokratie erneuert, Zwingli mehr demokrat., Kalvin mehr aristokr. Zwingli: einem Tyrannen brauche man nicht zu gehorchen, sondern sei ihm gegenüber im Stand der Nothwehr, dürfe sich daher v. s. Gewalt befreien; wenn die Obrigkeiten „untreulich u. außer der Schnur Christi fahren würden, mögen sie mit Gott entsetzt werden (art. 42 disp. 1. Schneckenb. 1, 153), u. auch Kalvin vertritt das Widerstandsrecht geg. pflichtwidrig handelnde Fürsten (Inst. IV, 20, 31), wie dieß auch die Gesch. der Kalvin. KK. bestätigt (Hugo Grot. Reformati paene omnes seditiosi. Schneckb. 1, 157). — Auf der Bahn L.s bewegen sich dann auch die luth. DD. u. Ethiker. So Chemnitz (Ausg. v. 1653. II, 115—133) De vindicta mit evgl. Urtheil über die bekannten Worte der Bergpredigt, geg. die röm. Mißdeutung unterscheidend zw. der bürgerl. Berufspflicht u. der persönl. Stellung: der Träger der Obrigkeit könne durch falsche Herzensstellung gegen Chr. Wort sündigen, während er äußerl. mit der Strafe seinem Beruf genügt. Ebenso stellt er über das Rechtsuchen die Unsicherh. der alten K. v. d. sichern evgl. Erkß. aus zurecht u. zeigt den Fortschr., den das sittl. Bewußtsein der Christenh. durch Luthers Verständniß gewonnen. So auch die folg. (Hieron. Weller, Chytr., Paul v. Eitzen) nach Mel.s Vorgang die harmonia betonend. Allerdings verleitete dieß auch dazu, die Obrigk. zur Hüterin nicht bloß der 2., sondern auch der 1. Tafel (des Dekal.) zu erklären u. die Grenzen ders. über die Linie auszudehnen, freil. immer mit der Voraussetzung eines magistratus pius et christianus. So denn auch die DD. des orthod. Zeitalters: wie

Digitized by Google

Joh. Gerhard Loci XXV mit ausführl. Erörterung; zunächst auf Grund richtiger Sonderung u. dann Verbindung beider Stände: denn sine eccles. ministerio commode quidem sed non pie, sine politica potestate pie quidem sed non commode vivi potest; denn durch jenes theilt Gott beneficia spiritualia mit, durch diesen erhält er pacem et tranquillitatem externam, administrat justitiam civilem u. s. w. Denn die Obrigk. ist eine in der Gemsch.natur der Menschen begründete Nothwdgk., auch ohne die Sünde (geg. manche anders lautende Aeußerungen Luthers), wenn auch dann nicht in der Form des Zwangs (um v. hier aus geg. die Anabapt. zu argumentiren, welche die Nothwdgk. der Obrigk. innerh. der K. verneinten). Ueber die Begründung u. Autor. der Obrigk. handelt dann G. geg. die anabapt. Leugnung der Verträglichk. mit dem Christenstand des Inhabers der Obrigk. Wie Mel. u. A. zählt G. zu den Pflichten der Obrigk. — sc. magistr. pius — auch die geg. das Relig.wesen auf (das Wächteramt auch der 1. Tafel). Geg. die Juden im christl. Gemeinwesen aber will er einers. die Christen vor ihrem trüger. Gebahren gesichert, den Juden aber Schutz gewährt, aber obrigk. Aemter ihnen versagt und sie überh. als Fremde angesehen wissen. Ebenso hält er sich auf der Bahn Luthers auch hins. der Rechtsprechung u. Strafvollziehung (geg. die Anabapt.), geg. die Häret. als solche aber will er das Schwert nicht gebraucht wissen — im Geg.satz geg. die Röm. u. Kalvin. — Nicht minder ausführl. ist G. über den Krieg. Unter den Pflichten der Obrigk. verneint er auch (geg. Bellarm.) das Recht des Widerstands geg. ungläubige od. häret. od. tyrann. — Ebenso lehren auch die folg. luth. DD. u. Ethiker.

6. Die röm. Kirche setzte ihre Ethik wie überh. so auch spez. in d. Lehre v. staatl. Verhalten wesentl. in der jesuit. Darstellung fort, u. hier speziell in d. L. v. d. Volkssouveränität u. v. Tyrannenmord. Jenes im Anschluß an Thom. Aqu., auf dem Trid. Konzil Lainez. u. Bellarm., weiter entwickelt v. Mariana in s. berüchtigt gewordenen De rege et regis institutione 1598: e. Usurpator kann v. jedem getödtet werden; wenn e. Fürst die Relig. umstürzt, soll man sich seiner entledigen u. s. w., vom Parlament von Paris 1610 die Verbrennung des Buchs befohlen; noch 1716 v. d. Sorbonne mit Bezug auf das 5. Gebot gegen solche Sätze protestirt. Aber auch v. anderen Jesuiten, wie Mar., gelehrt u. dieser nie auf den Index gekommen (vgl. Näheres „Deutscher Merkur" 1885, Nr. 7); die späteren Jesuiten lehren zwar nicht mehr die Souverän. des Volkes, aber des Papstes (vgl. die Stellen abgedruckt b. „Merkur" 1879, 308. 1881, 3).

7. Der Unterschied der ref. u. der luth. Fassung zeigt sich in der theokrat. Anschauung jener, welche den Zweck des Staates in das Heil des Einzelnen setzt: Lampe Delin. etc. III, 3: Salus singulorum est finis reipublicae, je mehr die Gesetze dafür geeignet sind, eo perfectior ipsa reipublicae forma. Das zum Gesetz Gottes sich bekennende „Volk Gottes" hat im Nothfall auch das Zelotenrecht od. vielm. -pflicht. Wenn e. Fürst, König od. Kaiser darauf ausgehe, die einmal eingeführte wahre

Digitized by Google

Religion zu zerstören u. Götzendienst aufzurichten, so soll er nach Gottes Volk zum Tode verurtheilt werden (so Knox von Genf 1559 aus). Ein solches Wort wäre auf luth. Boden ganz unmöglich. — Das luth. Ideal dagegen ist das der Harmonie nach Melchth. b. Joh. Gerh. Loc. XXIV u. XXV, Budd. Institt. mor. (p. 587 ff.) u. Seckendorff „Fürstenstaat", im ausdrückl. Gegensatz zu Macchiavelli u. nach dem Muster des Herzog Ernst d. Frommen v. Gotha (1601—1675). — Freilich nicht ohne den Rückschlag der territor. Herrschaft des von Bengel sog. Apap.

8. Die Uebergangszeit. Während die Herrnhuter Richtung das Interesse des weltl. bürgerlichen Gemeinwesens hinter dem vorwiegend relig. zurücktreten u. im christlichen Gemsch.leben aufgehen ließ, u. auch der württb. Pietism. trotz s. größeren Gesundh. sich v. öfftl. staatl. Leben fernhielt, löste sich die naturrechtl. Richtung v. d. relig. Grundlage. So bei Hobbes, De cive s. Leviathan 1647 u. ö. mit ihrem empir. Positivism. De cive XII, 1: reges legitimi quae imperant justa faciunt imperando, quae vetant, vetando injusta, wogeg. Budd. Isagoge etc. p. 311 sq. s. Pietät geg. das Staatsoberh. sei Impietät geg. Gott u. Tyrannei geg. die Staatsbürger; s. Naturrecht vielm. die Verneinung alles natürl. Rechts; s. fingirter Naturzustand des Kriegs Aller geg. Alle mache die Menschen zu Thieren u. biete keinen Raum für die Rechte der Natur. Aehnl. wie H. auch Spinoza Tract. theol. polit. 1670 u. ö. Die naturrechtl. Staatslehre v. c. 16 an. Zu Grunde liegt der Egoism., nach d. Vernunft zu leben ist nur das „Nützliche"; daher e. gesellschaftl. Vertrag zur Sicherung der Existenz, mit Uebertragung des Rechts u. der Macht auf die Obrigk. im Interesse des Einzelnen, u. mit dem Recht über die Relig. zu bestimmen, d. h. der Herrschaft des Staats über die Kirche. — Diese Denkweise führt über zum Contrat social Rousseaus 1762: Der Unterschied zw. Obrigk. u. Unterth. ist nur berechtigt durch die freiwillige Verzichtleistung der Einzelnen auf den Vollgebrauch ihres natürl. Rechts um der Ordnung willen durch ausdrückl. od. stillschweigende Uebertragung der obersten Gewalt auf Einen oder Einzelne. Die Souverän. ist b. d. Gesammth., dem Volke, die Herrschaft ruht auf Vertrag. Das ist geschichtslose Aufklärung; die Wirkung die französ. Revol., welche das Staatswesen auf die abstr. Sätze der sog. Menschenrechte 1789 aufzubauen suchte u. damit das Zeitalter der Revol. überh. einleitete.

9. Die Gegenwirkung begann wie thatsächl. im neuerwachten Vaterlandsgefühl, so auch in der Theorie mit der energ., wenn auch gewaltthät. u. zum Theil unnatürl. u. ungeschichtl. Betonung des Staats u. des Staatsgedankens durch Fichte d. Ä. (z. B. staatl. Erziehung u. despot. Sozialism.) mit s. glühenden Patriotism.; mit Schelling: das „worin Wissch., Relig. u. Kunst sich durchdringend eins, in ihrer Einh. obj. werden, ist der Staat" WW. I, 6, 575. „Die der bloß thatsächlichen Lossagung vom Gesetz gewachsene — selbst als thatsächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft ist der Staat" II, 1, 535. Freil. auch: „in der Hinaufsetzung des

Digitized by Google

Staates über alles zeigt sich der Servilism. der Gesinnung". Dahin führten übel verstandene Konsequenzen der Hegelschen Denkweise (bes. Rechtsphilos. 1820), in welcher sich der antike Staatsgedanke u. -absolutism. erneuerte: Der Staat ist die Erscheinung der absol. Vernunft, die Welt der allg. u. obj. Freih., die Verwirklichung des obj. Geistes, die Erscheinung des Göttl. in d. Welt selbst, „die Wirklichk. der sittl. Idee", „das sittl. Ganze", „die Freih. wirklich" u. s. w., von wo aus Hegel sich in schroffem Gegensatz zum landläufigen Liberalism. u. seiner subj. Kritik befand (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 574 u. s. w.). Hier wird im Grund der Staat zum Reiche Gottes selbst gemacht, daher denn auch (Relig. u.) Kirche dem Staat untergeordnet. So auch z. B. Daub (Syst. u. s. w. 2, 2 S. 144. 146): Das Verhß. der Kirche zum Staat ist „das der Subordin. unter ihn". „Erst mit der Reform. ist die Subord. anerkannt." „Das weltliche Oberhaupt der K. ist das Oberh. des Staates in der wahren Kirche." Aehnlich ließ Rothe die K. im Staat aufgehn, trotz der richtigeren Stellung u. des maßvolleren Urtheils der theist. nachhegelschen Philos. von Fichte d. J., Chalyb., Ph. Fischer, u. Schleierms. Betonung der kirchl. Gemsch. Dieß bildete die Ueberleitung zur Erneuerung der reformat. Denkweise v. Seite der neueren luth. Ethik bes. b. Harleß, während Hofm. (Weiß. u. Erf. II, 377 f.) u. bes. Frank die Sonderung beider Gebiete, des staatl. u. kirchl., schärfer u. abstrakter vollziehn u. die altluth. Bahn der Harmonie bes. in der Frage des „christl. Staates" verlassen, spez. Frank: „Phantasma eines christl. Staates", „Hallucinationen", selbst „christl. Schulen begründen" zu wollen u. s. w. sind ihm „wohlgemeinte, aber unverständige Velleitäten" (II, 305. 445), während doch das Christenth. zwar zunächst aber nicht bloß Wirkung der Wiedergeburt auf das persönl. Innenleben übt, sondern von da aus auch auf das äußere Gemsch.leben der Ordnung u. Sitte, und so mittelb. pädagog. wirkt — selbstverständl. nur im Zus.hang der gesch. Entwickelung des Völker- u. Menschh.lebens. Vgl. Rieker, Die rechtl. Stellg. der ev. K. Deutschlands in ihrer geschichtl. Entwickelg. bis zur Gegenw. Lpz. 1893. Ders., Die Stellg. des modernen Staats zur Relig. u. K. Vortr. (26 S.) Dresd. 1894.

3. Das allgemein menschheitliche sittliche Verhalten des Christen.

§ 79. Die Humanitätsgemeinschaft der Menschheit.

Delff, Kultur u. Relig., die Entw. des humanen Bewußtss., histor. u. philos. Gotha 1875. Niemann, Human. u. Christenth. 2. Vortr. Hann. 1878. Scharling, Human. u. Christenth. in ihrer gesch. Entw. 2 Bde. Gütersl. 1874. 75.

Durch ihre Einheit und Gleichheit menschlicher Natur bildet die Menschheit eine Humanitätsgemeinschaft, welche die einzelnen Glieder dieser allgemeinen Menschheitsfamilie in Gerechtigkeit und Gütigkeit zu pflegen und zu fördern haben.

Digitized by Google

1. Die allgemein menschliche Gemeinschaft. Der Einzelne ist nicht bloß e. Glied der Kirche, der Fam., des Volkes u. Staates, sondern in diesen auch der Menschh. Denn im Erstgeschaffenen ist auch die Menschh. überhaupt geschaffen u. bildet v. ihm aus e. Einh. derſ. menschl. Natur u. Aufgabe, d. h. e. Humanitäts(natur)- u. Kultur(aufgabe)gemsch.; nicht e. Gemeinwesen wie K. oder Staat, aber e. Gemsch. wie die Familie.

2. Der Humanitätsgedanke fehlte der Antike als dem Zeitalter des ausschließl. Volksthums. Erst im Ausgang der Antike bildete sich durch die Stoa u. im Zus.hang mit ihrem pantheist. Monotheism. der Gedanke des Kosmopolitism., der societas generis humani u. der humanitas mit der entsprechenden Gesinnung, bes. des Wohlwollens, u. arbeitete sich so e. allgem. Humanism. aus dem antiken Partikularism. heraus; aber ohne konkreten Inhalt u. wirksame Kraft. Lakt. Institt. VI, 10: „Die Barmherzigk. u. die Human. sind Tugenden, die den Gerechten u. Verehrern Gottes eigthl. sind". Böckh, Staatshaushalt der Athener II, 260: Die caritas ist keine antike Tugend. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit der alten K. 1882 S. 3 ff.: Die antike Welt ist e. Welt der Selbstsucht. Sie kennt Liberalität, aber nicht Barmherzigk. Dageg. hat das **A. T.** zwar auch nation. Partikularism., aber in dieser Hülle trägt nicht bloß die Weissagg. e. allgem. menschl. Zukunft, sondern auch in der Gesetzgebung spricht sich e. Geist der Human. aus (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. I, 39 ff.) in den einzelnen Bestimmungen über die Armen, Wittwen, Waisen und Fremden u. s. w. Denn Gott ist ein Vater der Waisen u. e. Richter der Wittwen (Ps. 68, 6 u. ö.), selbst der Thiere (Deut. 25, 4. 5, 14. 22, 6. Lev. 22, 28. Ex. 23, 4. 5 auch des Feindes). Die Barmherzigk. gehört zu dem Bilde eines israel. Gerechten Ps. 37, 26. 41, 1; denn Gott selbst ist barmherzig u. milde u. s. w.; darum „wer sich des Armen erbarmt, der ehret Gott" (Prov. 14, 31). Daher die ganz andere Würdigung der Armen in Isr., als in der Heidenwelt. Auch „wenn deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn" u. s. w. (Prov. 25, 21), u. die Fremdlinge werden oft dem Wohlwollen empfohlen. Dieß alles zeigt e. der heidnischen, auch der höchsten philos. antiken weit überlegene Stufe, wenn auch nicht immer der sittl. Wirklichk., so doch der sittl. Forderung. — In das **N. T.** ist diese Sinnesweise selbstverständl. übergangen, nicht bloß als *φιλαδελφία*, sondern auch als *φιλανθρωπία*, u. hat e. Gesch. der allgem. Menschenliebe u. ihrer Bethätigung begonnen, welche der Kirche wesentl. mit zum Siege über die alte Welt verholfen hat. Das bedarf keines Nachweises. Vgl. K. Schmidt, Die bürgerl. Gesellschaft u. s. w. 1857. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigk. u. s. w. 1882. Die K. des M.-A. hat zwar durch ihre Verkirchlichung der Welt das allgem. menschl. Verhß. auf die Grenzen der Kirche eingeschränkt; aber sowohl die Kreuzzüge, als die Handelsverbindungen mit dem Orient erschlossen e. neue Welt allgemeiner menschlicher Theilnahme u. Beziehungen. — Luther aber hat nicht bloß zu den drei göttl. Ständen — Kirche, Haus u. Staat — „den gemeinen Orden der

Digitized by Google

Christenheit" (23, 265 f.) u. der christl. Liebe überhaupt hinzugefügt, sond. v. Mittelpunkt des heilsgewissen Glaubens aus erschloß sich ihm das freie, weltoffene Verhß. zum allgem. menschl. Leben überhaupt mit s. Gaben, Freuden u. Thätigkeiten im Gegensatz zur mönch. Weltverneinung u. zur sauersehenden Heiligk. der Wiedertäufer. In Melchth. aber sah man wieder nach andrer Seite hin das Muster der humanitas et benignitas. Dieser Sinn für das allgemein Menschliche hat sich zwar in der luth. Denkweise (im Leben wie im Lied) bewahrt, aber die Orthodoxie hat sich doch durch die Beschränkung auf die Sicherung der Lehre von der Weite der allgemeinen menschl. Interessen u. Aufgaben abdrängen u. einengen lassen, bis dann der Pietism. durch s. Geist des Erbarmens u. s. Missionsinteresse e. neues Zeitalter der Human. einleitete, aber im weiteren Verlauf durch s. relig. Enge u. Aengstlichk. den Sinn für das allgem. Menschliche an die naturalist. Aufklärungsrichtung u. ihre Proklamirung der Humanitätsidee abgab, die (nach Rousseaus „Natur" u. Lessings Freimaurermoral) bes. in Herder einen Apostel gewann, welcher hierin zugl. das Wesen des Christenthums sah („Humanitätsbriefe" 1793—97). Während die Humanität, welche der Stolz des Jahrhunderts war, auf der einen Seite als kosmopolitische sich v. Christenth. loslöste u. in die schöne Literatur verlor, hat sie auf der andern Seite sich ihrer Quellen im Christenth. wieder erinnert u. aus der Rückkehr zur Kirche neue Kräfte geschöpft.

3. Der Inhalt der Humanitätsidee ist die auf der Natur- u. somit allgem. Familiengemsch. ruhende Liebe der Pietät des Menschen gegen den Menschen, welche alles, was Mensch u. menschlich heißt, 1. anerkennt, 2. fördert u. 3. mit s. Leiden Mitleid hat. Zur Anerkennung gehört die Achtung des andern als Menschen, die wir beweisen in der Gerechtigk. u. Wahrhaftigk.; zur Förderung die posit. Theilnahme an den verschiedenen Bestrebungen in den engeren u. weiteren — bürgerl., nation. u. internation. — Kreisen, zu denen der Einzelne in Beziehung steht, in Gütigk., Wohlwollen u. Eifer. Das theilnehmende Mitleiden aber ist nicht jenes bloß sentim. z. B. des Schopenhauerschen Pessimism., welcher das Ganze der Sittlichk., oder wenigstens ihr Fundament auf jenes Mitleiden gründet, sondern das aktive, welches e. wesentl. Stück der sittl. Bethätigung innerh. der allgem. menschl. Gemsch. ist: vor allem in der Bekämpfung der sittl. Uebelstände, sowie der äußern Nothstände, der mannigfachen Leiden u. Gebrechen des körperl. Lebens, sowohl auf dem Weg der Gesetzgebung, als auf dem Weg freier Hülfsleistung u. sittl. persönl. Einwirkung. Ihre Wahrh. findet diese Humanität in der christl. Humanität, welche im leibl. Leben zugleich die Seele sucht u. für die Ewigk. zu retten trachtet. Diese moderne Arbeit der sog. Innern Mission wie der Heidenmission ist der beste Thatbeweis des neuerwachten christl. u. kirchl. Geistes. Vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 674 ff. Wächter, Die sociale Bedtg. der ev. K. in der Gegenw. 2 Bde. Lpz. 1888. Nathusius, Die Mitarbeit der K. an der Lösung der socialen Frage. 2 Bde. Lpz. 1892. 94.

Digitized by Google

§ 80. Die Kulturgemeinschaft der Menschheit und die sittliche Aufgabe innerhalb derselben.

Hamberger, Christth. u. mod. Kultur. Erl. 1863 u. N. Folge. 1868. 1875. Harleß, Das Verhß. des Christenth. zu den Kultur- u. Lebensfragen der Gegenw. Erl. 1873. Grau, Ursprung u. Ziele unsrer Kulturentw. Gütersl. 1875. Warneck, Die gegenseit. Beziehungen zw. d. mod. Mission u. Kultur. Gütersl. 1879.

Als Glied der Menschheit hat der Einzelne Antheil am Weltbesitz, welcher der Menschheit eignet, und welchen sich zu eigen zu machen in Arbeit und Genuß die gemeinsame Kulturaufgabe der Menschheit ist.

1. Die gemeinsame Kulturaufgabe. In u. mit dem Erstgeschaffenen ist die eine Menschh. wie als Human.gemsch., so auch als Kulturgemsch., weil mit dem gems. Weltbesitz, der ihr eignet, u. der gems. Weltaufgabe, die ihr befohlen ist, geschaffen. Schrift: Gen. 1, 28 „machet sie euch unterthan", Ps. 8, 7 du hast ihn zum Herrn gemacht u. s. w., Hebr. 2, 5 ff., wozu auch der menschl. Mikrokosm. der eignen Natur als das Band u. Mittel seiner Weltherrschaft gehört.

2. Der Weltbesitz. Der Antike war die Erkß. der gems. Kulturaufgabe, weil des gems. Weltbesitzes, fremd; nur die Stoa bahnte sie an, aber mit dem Mißverstand, daß sie aus dem gems. Besitz einen gleichen Besitz Aller machte, also einen zu Grunde liegenden Kommunism., der dann nur durch das posit. Recht ungleich gemacht worden sei. Die röm. K. nahm mit ihrem Zurückgehn auf die stoische Naturrechtslehre auch diesen Mißverstand herüber (Thom. Aqu. Summa II, 2 qu. 66 a. 2: Secundum jus naturale non est distinctio possessionem, sed magis secundum humanum condictum quod pertinet ad jus positivum. Daher l. c. a. 7: in necessitate sunt omnia communia. Vgl. § 75, 2 Anm. 1 „das Nothrecht" u. S. 326), und rechtfertigt in ihrer Moral von da aus den Nothdiebstahl u. die Schadloshaltung, indem sie verkennt, daß jene stoische gemeins. Grundlage durch die geschichtl. Entfaltung der Menschh. in die Mannigfaltigk. der Weltbegabung u. Weltstellung in Wirklichk. e. verschiedene ist, u. daß die Verpflichtung, dem Bedürftigen zu helfen, nicht e. rechtl., sond. e. sittl. der gegenseitigen Ausgleichung durch Mittheilung ist (vgl. Lthrdt., Gesch. ꝛc. I, 294).

3. Zur sittl. Stellung zum Weltbesitz gehört: 1. daß wir die Welt uns unterthan machen, nicht uns der Natur unterthan machen: *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος* 1 Kor. 6, 12; 2. als Glieder der Gesammth. unsern Weltantheil haben, also nicht bloß für uns, sondern für das Ganze, also für die Andern zu Dienste stellen, sowie andrerseits das Vermögen der Andern uns zu Dienste stellen lassen.

Digitized by Google

4. Die Arbeit zum Zweck der Weltaneignung.[1] Die Antike hat für den Freigeborenen die Arbeit abgelehnt, die Sittlichk. vielmehr wesentl. in die intell. Tugenden, die des Freien allein würdige Thätigkeit in die polit. gesetzt. Ebenso wenig kennt d. Buddhism. mit s. Ideal des Mönchs die persönl. sittl. Aufgabe der Arbeit, so daß auch v. ihm keine sittl. Kraft belebender Einwirkung ausgegangen ist. Darin ist das A. T. u. Isr. der übrigen alten Welt überlegen. Das Wort, sich die Erde unterthan zu machen (Gen. 1, 28) u. den Garten zu bebauen (Gen. 2, 15) bestimmt sich näher zum Essen des Brodes im Schweiß des Angesichts (Gen. 3, 19). In Mühe u. Arbeit ist das Leben köstlich (Ps. 90, 10): „Du wirst dich nähren deiner Hände Arbeit, wohl dir, du hast es gut" (Ps. 128, 2). So auch die Provv. 12, 24 „fleißige Hand wird herrschen", 27; die fleißige Hausfrau 31, 13 ff. 19 f. Wer Rabbiner werden wollte, mußte auch ein Handwerk lernen (vgl. Pauli Beispiel). So ging die Werthschätzung der Arbeit auch in das N. T. über, u. das Evgl. nimmt wiederholt Gleichnisse v. d. Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1, der Ernte Matth. 9, 37 f., von d. Knechten, die mit den Pfunden wuchern sollen Luk. 19, 13; der Arbeiter aber ist seiner Speise (seines Lohnes) werth Matth. 10, 10. Luk. 10, 7. — So auch die App.: Pls. lebt selbst von s. Hände Arbeit im Dienst des Evgl. (Ap.-G. 20, 34. 2 Kor. 11, 9 f.); die jungen Christengemeinden in Thess. (1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3) weist er an, die Arbeit zu üben, nicht schwärmerisch liegen zu lassen u. „unordentlich zu wandeln", sond. „mit stillem Wesen zu arbeiten u. ihr eigen Brod zu essen", „denn wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen"; durch die Arbeit soll man selbständig zu werden suchen, nicht andern zur Last fallen, für Almosen erübrigen (Eph. 4, 28), u. so dem Ganzen dienen. — So ist im Gegensatz zur alten Welt die Arbeit in der Kirche zu Ehren gekommen: „Wollarbeiter, Schuster u. Gerber sind die Eifrigsten", spottet Celsus. Selbst dem Mönchth. bes. des Abdl. fehlte die Arbeit nicht; Augustʼs Autorität u. Forderung in de opere monachorum wurde sowohl für die Entw. des abdl. Mönchth.s, sowie für die wirthschaftl. Würdigung der Arbeit überh. bedeutsam; wie er auch im Geg.satz zu Pelag.s mönch. Verwerfung des irdischen Guts v. Seiten der Getauften e. Apol. der sittl. Bedeutung des irdischen Guts Ep. 157 § 26. 27. 30 gibt (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. I, 190). Die german. Völker aber bereiteten von jener Anschauung aus nach dem Untergang der alten Welt den Boden für die neue Lebensordnung des M.-A. Freilich hat dieses das mönch. Ideal nur weiter entwickelt, durch das mißverstandene Zinsverbot den Handel verkannt[2] u. auch

---

1) F. W. Otto, Arbeit u. Christth., e. zeitgesch. Studie. Gütersl. 1871. Bitzer, Arbeit u. Kapital. Stuttg. 1871. Uhlhorn, Die Arbeit im Lichte des Evgl. Vortr. Brem. 1877. Kappesser, Die L. d. Bibel v. d. Arbeit. Zeitfragen u. s. w. Stuttg. 1895.

2) Funk, Handel u. Gewerbe im christl. Alterth. Tüb. Quartalschr. 1876 S. 367 ff. Derſ., Gesch. des kirchl. Zinsverbots. Tüb. 1876. Derſ., Maffei u. das Zinsverbot. Tüb. Quartalschr. 1879 S. 1 ff.

Digitized by Google

das Handwerk trotz seiner Pflege gegen den Ackerbau in s. sittl. Würdigung zurückgestellt; u. auf der andern Seite die sittl. Würdigung der Arbeit überh. durch die Höherstellung der Kontemplation (Thom. Aqu. II, 2. qu. 182: vita contemplativa potior est quam activa), sowie des „heiligen" Bettels u. Almosens beeinträchtigt (Negotium negat otium), u. die Arbeit nur durch die äußere Nothwendigk. zu rechtfertigen gewußt (Thom. Aqu. II, 2. qu. 182. 187: praesens necessitas). Im Gegensatz dazu eifert Luther schon in s. Schr. an den Christl. Adel u. s. w. gegen den privileg. Bettel, u. ebenso das Bekenntniß (Aug. XXVII De vot. monach.) geg. die höhere Vollkh. des Mönchth. u. mönch. Bettels. Damit hat L. die sittl. Würdigung der Arbeit in der neuen Zeit überhaupt geweiht u. e. gutes Gewissen zu ihrem Arbeitsleben gegeben. — Aber nicht als wäre der intell. Kulturfortschr. ident. mit dem sittl. Fortschr.; daher der Irrth. des modernen Kulturism. überh.: e. Weltaneignung ohne Gottesaneignung, daher nur Vermehrung der Unzufriedenh., weil ohne die Beziehung zu Gott.

5. Der Genuß dient der Weltaneignung. So war im A. T. schon dem Erstgeschaffenen die Welt u. ihre Güter zur Aneignung, sowohl geistiger auf dem Weg der Erkß. (Gen. 2, 19 f.), wie materieller auf dem Weg des Genießens (Gen. 1, 29) gegeben, u. der Kulturfortschritt der Kainiten (Gen. 4, 21 f.) wird nicht an sich getadelt, sondern nur wegen der Gesinnung, die ihm zu Grunde liegt. Der Genuß des Weines ist nur eben Anlaß zur Sünde (Gen. 9, 20 f.), u. dazu mißbraucht (Gen. 19, 32 ff.), u. in diesem Sinn oft vor ihm gewarnt, an sich aber als Gabe Gottes bezeichnet zur Erquickung des irdischen Lebens (Ps. 104, 15. Prov. 31, 6). Die Erzeugnisse der Erde werden gottesdienstl. verwendet u. damit auch für den irdischen Gebrauch geweiht, u. ebenso die Erzeugnisse der Kunstfertigkeiten für das relig. Heiligth. Isr.s, wie die künstler. Erzeugnisse des Geistes in Poesie u. Spruch u. s. w. im Dienste Gottes. Nicht minder mag der Israelit der Schönh. wie der Wonnigk. des irdischen Daseins und des menschl. Gemsch.lebens genießen (z. B. Hohelied). Und wenn auch das Buch Kohel. seine Lebenserfahrung in das Urtheil der Eitelkeit aller Dinge ausgehen läßt, so scheidet sich dieß Urtheil doch vom falschen Pessimism. dadurch, daß es schließl. alles auf Gott gründet (Kohel. 12, 13). — Auch das N. T. stellt alles zum Genusse frei: *πάντα μοι ἔξεστι* — nur eben *ἐν κυρίῳ* 1 Kor. 7, 31. 8, 1; denn 1 Tim. 4, 4. 5 alles Geschaffene ist gut, wenn es mit Dank gegen Gott genossen wird. Und wie die Welt der äußern Güter, so wird auch die Welt des Schönen u. des geistigen Genusses wie der Poesie schon im N. T., so der Kunst frühzeitig in der K. dem Dienst u. der Ehre Gottes geweiht, wenn auch auf der andern Seite die Nothwdgk. der Selbstversagung um des Himmelreichs willen sich in die mißverstandene Form der kirchl. Askese kleidete (vgl. § 49). Dieser falschen Weltverneinung antwortete in der Renaissance die falsche Weltbejahung des sinnl. u. geistigen Weltgenusses, auch in den edleren Formen der Aesthetik, welcher die heil. Schr. schließlich als Barbarei erschien. Mit der

Digitized by Google

neuen Welterschließung beim Eintritt der neuen Zeit traf dann die Reform. zus., welche zum neuen Kulturleben u. seiner Weltbeherrschung u. -aneignung sowohl in Arbeit wie Genuß ein gutes Gewissen gab. Luthers L. v. rechtfertigenden Glauben an das freimachende Evgl. u. die dadurch gewonnene Gesundheit der Lebensbetrachtung u. Stellung zur Welt des Gottes, der ebenso „gute Hechte u. rhein. Wein", wie „die edlen Künste" zum Schmuck des irdischen Lebens gegeben, eröffnete die richtige Bahn, von der sich ebenso die Freudlosigk. eines sauersehenden Wiedertäuferthums oder ängstlichen Pietism. wie die Unsittlichk. eines bloßen, gottvergessenen Genußlebens verirrte.

§ 81. Die sittliche Bethätigung gegenüber der eigenen Natur.

Die Erfüllung unseres Berufs in der Welt erfordert vor allem, daß wir unsere eigene geistleibliche Natur als das Mittel unserer irdischen Berufserfüllung sowohl bewahren, als ausbilden.

Vgl. § 47 ff. zur Selbstbewahrung.

1. Die Bedeutung unserer eigenen Natur. Als die indiv. Zus.fassung der uns umgebenden Welt ist unsere Natur geistleibl. Band unseres Zus.hangs mit der Welt, der wir angehören, u. dadurch zugleich das Mittel der Wirksamk. u. demnach unserer Berufserfüllung in dieser Welt (vgl. § 14). Daraus erwächst vor allem die Aufgabe der Bewahrung unserer geistleibl. Natur gegenüber ihrer Verwahrlosung in verwüstendem Genußleben, wie in falscher Askese, welche Beeinträchtigung des Berufs ist. Das Aeußerste aber der Verneinung der Berufserfüllung ist

2. Der Selbstmord. Vgl. Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen v. Selbstm. 1824. Imhofer, Der Selbstm., histor.-dogm. Abh. Augsb. 1886. Masaryk, Der Selbstm. als soziale Massenerscheinung der mod. Civilis. Wien 1881. Al. v. Oettingen, Der akute u. chron. Selbstm., e. Zeitbild. Dorp. 1881. In der Antike ist er als e. That der Freih. u. des Muthes beurtheilt; zwar v. Aristot. verworfen, aber nur, weil e. Unrecht geg. den Staat (daher mit „Atimie" belegt), als die oberste Norm der sittl. Beurtheilung (Nik. Eth. V, 11, 1—3), von der stoischen Philos. aber gerechtfertigt (selbst v. Epikur. Hegesias, dem *πεισιθάνατος* durch s. Schilderungen der Mühsale des Lebens herbeigeführt): von ihrem Standpunkt der selbstherrlichen Subjektiv. aus als höchste Bethätigung der Freih. gegenüber der widersprechenden äußeren Lage, von Zeno u. verschiedenen Schülern geübt; auf röm. Boden: Cato, Seneka (De prov. 6, 7 patet exitus; — brevis ad libertatem via. Ep. 12, 10: Agamus Deo gratias quod nemo in vita teneri potest u. ö.). M. Aurel V, 29 *ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι*). — In der Schrift selbstverständlich verneint, nicht einmal besonders verboten; die Beispiele der beiden Verräther Davids u.

Digitized by Google

Jesu (Ahitoph. u. Judas) sind wirksamer, als alle Verbote. Daher auch in d. Kirche der Selbstmord christlicher Jungfrauen in d. dioklet. Verfolgung, um der Schande zu entgehen (Euseb. h. e. VIII, 12. 14), zwar v. einzelnen KVV. gelobt, aber v. August. (De civ. Dei I, 17 ff.) als eigenmächtig verneint, da die Keuschh. in der Seele, nicht im Leibe sitze, und ebenso später. Ueber die Anfechtungen der Selbstmordgedanken aus Zweifel an Gottes Gnade u. dgl. handelt aus eigener Erfahrung Luther in seinen Trostbriefen (54, 228 f. 261 f. 55, 34 f. 338 ff. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 224 f.): er (H. v. St.) soll fest arbeiten, thätig sein, fröhlich sein, neue Zeitung hören u. lesen, den Teufel verachten u. Gottes in Christo gedenken u. sich getrösten. „Es war unserm Herrn Chr. das Leben auch sauer u. bitter, noch wollte er nicht sterben ohne seines Vaters Willen" ꝛc. „Darum müsset ihr ein Herz u. Trotz fassen gegen euch selbst u. mit Zorn gegen euch selbst sprechen: Nein Gesell, wenn du noch so ungern lebetest, so sollst du leben u. mußt mir leben; denn so wills mein Gott, so will ichs haben. Hebt euch, ihr Teufelsgedanken, in Abgrund der Höllen" u. s. w. „Darum wenn ihr traurig seid u. will überhand nehmen, so sprecht: Auf, ich muß meinem Herrn Chr. ein Lied schlagen auf dem Regal." „Und greift frisch in die Claves u. singet drein, bis die Gedanken vergehen." So dann auch die luth. Kasuisten (z. B. Balduin p. 693) u. Ethiker (Budd. p. 262). — In der neueren Zeit ist diese Sünde geradezu zur moralischen Krankheit geworden[1], th. in Folge der Schwierigkeiten der äußeren Lage, th. innerer moral. Schwäche: durch e. moment. Akt scheinbaren Muths, den Kampf des Lebens sich zu ersparen, in Selbstbelügung, als gehe man dem Nichts entgegen, statt dem Gericht Gottes. Wir sind aber uns und unsere Natur unserem Beruf in dieser Welt schuldig. Demnach ist eigene Lebensberaubung niemals, Lebensgefährdung aber nur im Beruf berechtigt und pflichtgemäß.

3. Die Ausbildung unsrer geistleibl. Natur ist bedingt durch unsere Berufserfüllung im Dienst der irdischen Kulturaufgabe; daher auch nach den beiden Seiten unsrer Natur, ohne die eine geg. die andere verkümmern zu lassen, u. entsprechend unserer berufsmäßigen Aufgabe.

§ 82. Die Mannigfaltigkeit des besonderen Kulturberufs.

Vgl. Roschers Syst. der Volkswirthschaft. Eisenhart, Gesch. der Nationalökonomik. Jena 1881. Ratzinger (kath.), Die Volkswirthsch. in ihren sittl. Grundlagen, eth.-soz. Studien über Kultur u. Civilis. Freiburg 1881.

Durch den mannigfaltigen Antheil der Einzelnen am allgemeinen Kulturberuf der Menschheit ist eine Mannigfaltigkeit und

1) Nach Masaryk in den civilis. Staaten Europas jährl. ca. 50,000 Menschen. Nach ihm der Grund im Zus. bruch der einheitl. Weltanschauung, wie sie das Christth. bei den Massen zur Geltung gebracht hatte.

Digitized by Google

zugleich Gemeinschaft des Berufs und entsprechenden Standes und der damit gegebenen Verpflichtungen gesetzt, sei es, daß dieser Beruf auf die Pflege der geistigen Interessen in Wissenschaft und Kunst geht oder auf die materiellen Interessen, welche die äußere Existenz bedingen, aber zugleich im Dienst der geistigen Interessen stehen.

1. Der verschiedene Antheil am allgem. Kulturberufe bemißt sich nach der doppelten Stellung des Menschen zu s. Welt: sie zu erkennen (vermöge s. proph. Stellung) u. diese Erkß. zu verwenden (vermöge s. kgl. Stellung), beides aber priesterl. Gott zu weihen. Unter dieser Voraussetzung aber ist die ganze Welt dem Menschen zu s. Welt übergeben, ihrer in Erkß. u. Herrschaftsbethätigung in Gottes Namen mächtig zu werden. Darauf beruht wie die sittl. Würde, so auch die spez. Aufgabe des Berufs; auf der Gemeinsamk. der spez. Berufsaufg. aber beruht der Berufsstand (vgl. § 14, 4. 6).

2. Die Stände. Von Alters her hat man drei Stände: Nährstand, Lehrstand, Wehrstand gezählt u. sie in d. alten oriental. Welt in Kasten verfestigt. Der „Wehrstand" gehört der staatl. Ordnung des Gemsch.lebens an, welcher die Aufgabe hat, die übrigen Kreise u. Thätigkeiten des menschl. Gemsch.lebens zu schützen u. zu fördern. Die beiden andern aber vertheilen sich auf die verschiedenen Thätigkeiten, in deren Stufenreihe — entsprechend der Doppelseitigk. der geistleibl. Natur — th. die mater., th. die geistige Seite mehr vorwiegt. Auf der Gemeinsamk. der schließl. Kulturaufgabe beruht die Gleichh. auch der sittl. Würde der verschiedenen Berufe u. Stände.

3. Der Ackerbau erscheint als die nächste Gestalt der Unterthanmachung der Erde, Gen. 4, in Kains Geschlecht, an welches sich die Anfänge des Kulturlebens knüpften, wie sich denn auch in Isr. an die ackerbautreibende Seßhaftigk. die nation. Entwickelung knüpft. Von jeher hat sich daher auch bei den Völkern mit dem Ackerbau e. gewisse bevorzugte Würde verbunden. Cic. De off. I, 42, 151: omnium autem rerum ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agri cultura melius — nihil homine libero dignius. Die Tugenden des Ackerbauers sind vor allem Glaube u. Geduld, die ihn auf Gottes Hände blicken heißen Jak. 5, 7.

4. Der Handwerker galt in der Antike wegen ihres vorwiegend staatlichen Gesichtspunktes als *βάναυσος τεχνίτης* u. mehr für die Sklaven u. Halbfreien, als für den eigtl. Freien angemessen; das aristot. Ideal des „Großgesinnten" hat mit Arbeit nichts zu thun, für ihn geziemt die *σχολή*: *αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν* (Aristot. Pol. I, 2, 23. III, 3, 1—4); u. auch in Rom schien das Handwerk dem Sklaven zu nahe zu stehen. In Isr. dagegen war es geehrt, u. so auch im Christenth. Auf ihm beruhte bes. das mittlere Bürgerth. unseres Volkes, welches vor andern die Heimat u. Grundlage des relig. kirchl. Lebens im Protestantism. war

Digitized by Google

(vgl. die Schilderung Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 238 ff.). Die Zünfte der früheren Zeit bewahrten den Geist der Ehrenhaftigk. u. relig. Tradition.

5. Die Fabrikthätigkeit ist hervorgerufen durch den Aufschwung der Technik, dadurch e. soziale Nothwendigk. u. e. Fortschritt des modernen Lebens; aber begleitet von den Gefahren dess. durch die Konkurrenz mit ihrem Egoism. auf der einen, durch die Ungebundenh. des indiv. Lebens der Arbeiter auf der andern Seite. Diese Gefahren werden nur dadurch zu überwinden sein, daß das bloß sachl. Verhß. zw. Arbeitgeber u. Arbeitnehmer zu e. persönl. u. so zum sittl. der Antheilnahme u. Anhänglichkeit erhoben, unter den Arbeitnehmern selbst aber statt des fremd gewordenen Hauses des Arbeitsgebers das Leben an das eigene Haus gebunden, u. so seinem Geist der Pietät unterstellt wird. (Vgl. vorn § 72.)

6. Der Handel ist in der Antike schon zur homer. Zeit gegen die ritterl. Thätigkeiten u. ebenso im Staat Platos geringgeschätzt, auch noch bei Aristot., zwar unter dem Gesichtspunkt des Vermögenserwerbs, aber nicht eth. gewürdigt, wenn auch natürlich geübt. Dagegen gewann er später in Rom große Bedeutung, aber seinen Versuchungen erlag das alte Rom, der Ansammlung des Kapitals wurde alles geopfert (vgl. Garve, Betrachtungen über die Handelsmoral u. s. w. Abhh. zu Cic. v. d. Pflichten III, 67 ff.). In Isr. trat auch, abgesehen von s. relig. Absonderung, schon wegen s. auch v. Meer abgeschlossenen Lage, die Veranlassung zum Handel erst spät ein. Und die Proph. sind wegen der damit verbundenen relig. u. sittl. Gefahren gegen lebhafteren Handelsverkehr, welcher mit der gesetzl. sozialen Ordnung des nation. Lebens Isr.s sich auch nicht wohl vertrug. Doch konnte dieser Verkehr mit der Zeit nicht ausbleiben, bes. seit der davib.-salom. Periode. Mit der Zerstreuung aber nahm er größeren Umfang an, u. Isr. wurde bes. das Volk des Zwischenhandels im röm. Reich. Die dadurch veranlaßten Synagogen dienten der Verbreitung der Relig. Isr.s u. der Septuag. unter den Heiden. Aber auch abgesehen von dieser Wirkung ist doch der Handel im N. T. an sich als berechtigt anerkannt, wenn er nur im gottgefälligen Sinn geübt wird (Jak. 4, 13 f.), wie denn auch von d. Purpurkrämerin Lydia (Ap.-G. 16, 14 f. 40) nicht berichtet wird, daß sie nach d. Taufe ihr Geschäft aufgegeben habe, während der gottentfremdete Sinn Babylons u. seines reichen Handelsverkehrs in der Apok. (18) dem Gerichte verfällt. Daß bei den Versuchungen dieses Geschäfts die christl. Kirche am Anfang bedenklich dazu gestanden, ist natürlich (z. B. Lactant. Institt. V, 18), wenn man sich auch diesem wie den übrigen Berufsthätigkeiten des weltl. Lebens nicht entziehen konnte (vgl. Iren. IV, 30, 1. Ad. Zahn, Skizzen aus d. Leben d. alten K. 173. 305), weßhalb Augustin wieder auf die innere Gesinnungsstellung in allen diesen Fragen zurückging. Von frühe an haben sich die disziplinellen Kanones der Synoden daher wie mit den übrigen Lebensverhältnissen, so auch mit der Frage des Handels beschäftigt. Die Scholastik hat die sittl. Berechtigung des Handels auf die Beschaffung des bonum commune beschränkt,

Digitized by Google

gegenüber dem Zweck des eigenen Vortheils — nach dem alten stoischen „Naturrecht" der Gemeinsamk. der irdischen Güter, welches in die kirchl. Denkweise des M.-A. übergegangen war, nur dahin gewandt, daß zunächst Gott der Inhaber aller irdischen Güter ist (Thom. Aqu. II, 2 qu. 66 a. 1). Die thatsächl. Verhältnisse am Ausgang des M.-A. sprengten die kirchl. Schranken durch den Handel der oberital. Städte mit seinen Rückwirkungen auf das Städteleben Deutschlands. In der dadurch herbeigeführten Erweiterung des Weltbildes u. des Völkerverkehrs offenbarte der Handel — zunächst der Großhandel, aber durch diesen zugleich auch der Kleinhandel — seine Kulturbedeutung. Die Reform. fand diese Verhsse. vor u. hatte sie anzuerkennen, mit der Erweiterung u. Umgestaltung, welche die neuen Entdeckungen herbeiführten. Das Evgl. Luthers brachte das gute Gewissen dazu, wenn L. auch andrers. in s. Schriften u. Aeußerungen zur sozialen Frage auf das schärfste wider die „Fuggerei" u. dgl. gestritten hat. Aber das sittl. Recht des Handels selbst ist v. d. luth. Kirche im Gegensatz geg. die Wiedertäufer (F. C. XII, 14) ausdrücklich anerkannt worden.

7. Damit hängt auch die Frage **des Zinses** zus., welche in der Gesch. der kirchl. Ethik e. große Rolle spielt (Budd. p. 542 ff. über die alte K. u. die Kanones). Wenn das alttest. Gesetz die persönl. Liebespflicht gegen den Volksgenossen entsprechend der damal. nation. Stufe des Reiches Gottes zur gesetzl. Ordnung des nation. Lebens macht u. in Folge dessen vom Armen Zinsen für Gelddarlehen zu nehmen verbietet (Ex. 22, 25. Lev. 25, 36 ff.), während es dieß dem Nichtisr. gegenüber, wo nur die allgem. sozialen u. geschäftl. Rücksichten in Betracht kamen, verstattet (Deut. 23, 19. 20), so hat man die analogen Worte des Herrn, welche die uneigennützige Liebe fordern (Luk. 6, 34) bei dem bekannten Mißverständniß von Seiten der Kirche frühzeitig im Sinn der alttest. gesetzl. Regelung des äußeren Lebens verstanden, während andrers. doch auch der Gebrauch werbenden Kapitals für das Geschäftsleben als selbstverständlich vorausgesetzt wird (Matth. 25, 27. Luk. 19, 23). Dadurch ist es zum kirchl. Zinsverbot gekommen, allerdings zugl. als Reaktion geg. den übermäßigen Zinswucher, der die Unerfahrenheit in die Hände beutegieriger Wucherer u. so ins Verderben brachte. Da das Zinsnehmen gesetzl. erlaubt war, verbot man es wenigstens den Geistl. (Elvira can. 20. Laod. can. 5. Nic. can. 17, 3. Karth. III can. 16. Hippo 393 can. 22 u. a. Nach Uhlhorn, Christl. Liebesthätigk. der alten K. S. 415 Anm. 62 u. Zahn, a. a. O. 305 f.). Den Laien machte man es wenigstens zur sittl. Pflicht. Verfallene Schuldner aber sind durch die Bischöfe nicht selten aus den Händen der Wucherer befreit worden. Die Vergesetzlichung des Christenth. in der röm. K. hat aus dem Verbot des Zinsnehmens = Wuchers eine kirchengesetzl. Vorschrift gemacht, wodurch freilich der Handel u. das Geschäftsleben überh. eigentl. unmögl. gemacht u. dieses ganze Leben in der „Welt" genöthigt wurde, seinen Standort außerhalb der christl. Moral zu nehmen. So denn auch die Scholastik mit ihrer theoret. Rechtfertigung des kirchl. Zinsverbots (z. B. Thom. Aqu.

Digitized by Google

Summa II, 2 qu. 66 a. 1.), welches auf Grund bes. von Luk. 6, 35 vor allem von Klem. V. u. der K.vers. v. Vienne 1311 als göttl. Dogma festgesetzt wurde. In Folge der steten inneren Beunruhigung, die dieß zur Folge hatte, mußte sich e. weltl. Sittlichk. ausbilden, die sich v. d. kirchl. löste u. ihre eigene Berechtigung suchte. Aber auch nach der Reform. wirkte das kirchliche Zinsverbot, Luthers Urtheil über den „Wucher" bindend (z. B. 53, 294. 296. 56, LVIII) nach, unterstützt allerdings durch die sozialen Nothstände, wie sie durch das Sinken des Geldwerths u. den wucher. Mißbrauch dieses Umschwungs hervorgerufen wurden. Mit Mühe hat sich die Ethik bei Melchth. (er hat in den späteren Ausgg. der Loci sein früheres Urtheil gegen d. Zinsen weggelassen) u. Chemn. gegenüber dem scheinbar unfragl. Schriftverbot des Zinsnehmens mit den Nothwendigkeiten des Verkehrslebens abzufinden gesucht, bis allm. im Geg.satz zur tradit. kirchl. Anschauung, sowie zur „Gelassenheit" der Mystik des Weigelianism. die richtige Ansicht v. Geldzins sich geltend machte; bes. bei Joh. Gerhard § 234 ff., welcher — selbst ein einsichtiger Verwalter der Univ.angelegenheiten — bereits die moderne Würdigung des Geldes zeigt u. zugl. den alten (aristot.-scholast.) Satz v. d. Unfruchtbark. des Geldes mit Fug zurückweist u. zurechtstellt (§ 256, c). Auf vers. besonnenen Bahn geht in dieser Frage mit Berufung auf Chemn. u. Gerh. u. die luth. Kasuisten auch Dürr (p. 222 sqq.), König, Baier (p. 240 zw. Zins u. Wucher unterscheidend). Dagegen will die pietist. „Präcisität" des niederl. Reform. Voet auch gegen Wechselgeschäfte das Schwert des Wortes Gottes gebraucht wissen, während der Methodism. des 18. Jhh. (Schneckenb. Lehrbegr. u. s. w., vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 339) sich auf Vorschlagen im Handel, gesetzwidrige Zinsen, also mehr auf das sittl. Gebiet — allerdings dieses regulirend — zurückzieht, dagegen z. B. Reinhard III, 28 ff. in besonnener Weise s. Urtheil darüber abgibt, wie es jetzt auch das allg. ist. Vgl. Fritschel, Die Zinsfrage. Aus den theol. Monatsheften abgedruckt. Allentown, Pa. (N.-A.) 1869.

§ 83. Die Mannigfaltigkeit des besonderen Kulturberufs.

Fortsetzung.

Wissenschaft und Kunst.

1. Wissenschaft und Kunst werden im sog. „Lehrstand" zus.gefaßt. Beide haben ihre natürl. Grundlage im schöpfungsmäßigen Trieb und Beruf des Menschen, seiner Welt sich erkß.mäßig zu bemächtigen und sich bildend an ihr zu bethätigen, u. so die Welt entw. auf dem Wege des „Wissens" oder des „Könnens" sich unterthan zu machen zu dem gleichen Ziel der Herrschaft über sie. In dem einen Geist wiegt mehr die Begabung des „Wissens", in dem andern die des bildenden „Könnens" vor. Die vorchristl. Kulturwelt, im Unterschied von Isr., hat nach beiden Seiten

Digitized by Google

hin in verſchiedener Weiſe ihren Beruf gehabt. In der chriſtlichen Kirche ſollten die beiden Strömungen, der Kultur und der Religion, ſich begegnen.

2. Die Bedeutung des Chriſtenth.s für die Wiſſenſchaft gilt nicht bloß den kulturloſen Völkern, dadurch, daß es e. Religion des Worts u. der Schrift iſt (Nitzſch, Die Wirkung des ev. Chriſtenth. auf kulturloſe Völker 1852. Warneck, Die gegenſeit. Beziehungen zw. der mod. Miſſion u. Kultur. Gütersl. 1879), ſondern auch für die Kulturvölker der alten Welt: obj. durch die abſolute Wahrheit zunächſt des Heils, aber von da aus auch des Weltverſtändniſſes in Chr. überh. An die Theol. ſchloß ſich die übrige Wiſſenſch., wenn ſie ſich dann auch, mit Recht, von ihr emanzipirte, um ihr beſ. Gebiet der ſchöpfungsmäßigen Welt in Beſitz zu nehmen. Subj. durch den ganz neuen Erkß.trieb, den das Chriſtenth. von der Erkenntniß des Höchſten aus brachte. Die antike Wiſſenſchaft war wie das antike Leben überhaupt ariſtokr. (odi profanum vulgus et arceo), die chriſtl. kennt eine Wahrheit für alle, die ſie ſuchen und vertragen, dem entſprechend auch einen ganz anderen Zug nach der höchſten Erkenntniß. Der Gegenſtand der Wiſſenſchaft aber iſt der ganze Umfang des Seins, ſoweit er für den Menſchen iſt: Gott u. die Welt des Menſchen, ſei es in der Form des erwerbenden oder des verbreitenden Wiſſens. Die Gefahr der Wiſſenſch. im Gegenſatz zur pietiſt. Aengſtlichk. liegt nicht im Gegenſtand od. im Umfang des Wiſſens, ſondern in der unrichtigen Geſinnungsſtellung zu ihm: im Hochmuth beſ. des oberflächl. Wiſſens, während das wirkliche Wiſſen demüthig, weil pietätsvoll macht, u. in der Selbſtſucht, welche die Wiſſenſchaft ſich ſelbſt (der eigenen Ehre od. dem Gewinn), ſtatt ſich ihr dienſtbar macht. Immer aber ſteht die Wiſſenſchaft, ſei es im direkten od. im indir. Dienſtverhß. zum Chriſtenth. Denn wie das natürl. Sein überh., ſo iſt auch das Verſtändniß deſſ. ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*.

3. Gleiches gilt auch von der **Kunſt.** Die (ſchöne) Kunſt iſt die ſinnl. Darſtellung v. Gedanken, Empfindungen, Handlungen in der Form des Schönen, um in dem unwillkürl. Wohlgefallen, welches ſie erweckt, einen Eindruck v. d. Harmonie des Alls, welches ſich auch im Einzelnen darſtellt, hervorzurufen u. dadurch entſprechend zu ſtimmen. Die Kunſt iſt wie die Wiſſſch. in e. Jeden im natürl. Bedürfniß der Darſtellung begründet u. ſoll in e. Jeden entwickelt werden, entw. zur aktiven Ausübung oder zum aneignenden Genuß. Die Vorausſetzung der Kunſt wie alles Genuſſes iſt die Arbeit; aber es liegt im Weſen der Kunſt, daß ſie die Spuren der Arbeit verwiſcht. Die Stufen der Kunſt gehen v. mater. Stoff aus bis zur Loslöſung v. demſelben: v. d. Architektur aus als der Grundlage, durch die Skulptur u. die Malerei — der Kunſt des ſchönen Scheins — zur Poeſie u. Muſik: der Kunſt des Worts u. Tons, um ihre volle Wirkung in der Vereinigung dieſer Künſte zu üben. Das Verhß. der Kunſt zur Relig. iſt e. urſprüngliches, im gegenſeitigen Bedürfniß — der Darſtellung auf Seiten der Relig., der Verwendung für den Dienſt des Höchſten von

Digitized by Google

Seiten der Kunst — begründet, hat aber im Christenth. e. höhere Stufe erlangt, 1. obj. als der eth. Relig. der Offb. im Wort, während die andern Religg. nur ästhet. Religg. der äußern Darstellung sind. Die vorderste Kunst des Christenth. ist daher die des Worts u. des Tons, während die bildenden Künste an zweiter Stelle stehen, gleichsam als verbum visibile; wogeg. in den heidn. (antiken) Religg. die bildenden Künste im Vordergrund stehen, mit dem Schein der Einheit des darstellenden Endlichen u. dargestellten Unendlichen, während im Christenth. die Inkongruenz beider die selbstverständl. Voraussetzung bildet, so daß das Endliche dem Unendl. nicht zur Erscheinung, sondern nur zum Abbild dient. Eine höhere Stufe 2. subj.: sof. mit der Erschließung der neuen Offb.welt des Göttl. sich auch e. neue Welt des Innern des Menschen erschlossen hat, so daß ganz andere Tiefen des menschl. Innenlebens hier zur Darstellung gegeben sind. — Die Gefahren der Kunst liegen vor allem in der Sinnlichk. ihrer Mittel u. Formen der Darstellung, so daß die Sinnlichk. aus dem Mittel zum Zweck, u. so des sittlichen Hauches beraubt, zum Dienst des Gemeinen mißbraucht u. ihrem göttl. Zweck, dieß arme Leben auf Erden zu schmücken, entzogen wird. Die Christlichk. der Kunst besteht daher nicht in Verkümmerung der Kunst od. Beschränkung nur auf die direkt relig. od. kirchl. Zwecke, sondern in der gottgemäßen Gesinnung, welcher auch die Welt des natürl. Lebens eine Offenb. Gottes u. der natürl. Trieb der Darstellung u. die Freude an ihr e. Verherrlichung Gottes ist.

4. Die Kunst in der Kirche hat dem Wesen des Christenth. entspr. zuerst als Kunst des Wortes Pflege gefunden in Pss. u. Hymnen u. s. w. (1 Kor. 14, 15. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. Jak. 5, 13. Ap.-G. 16, 25), bald aber auch, schon im 1. Jhh., in der Uebertragung vorchristlicher Bildungsbedürfnisse als bildende Kunst (vgl. bes. V. Schultze, Archäol. der altchristl. Kunst. Münch. 1895), wie im Schmuck der Todesstätten, in den Katakomben (vgl. Schultze a. a. O. 163 ff.), so auch im Schmuck des tägl. Lebens (Klem. Alex. quis dives salv. 21. Paedag. III, 11), bald auch der gottesdienstl. Räume, trotz Elvira (306) c. 36: placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur (zweifelhaften Verständnisses, denn die altspan. K. war nicht bilderfeindl.). — Der geschichtl. Entwickelung der Kirche entsprechend, gewann in der röm. K. die bildende Kunst ein Uebergewicht gegenüber dem Wort, so daß sich die relig. Verwendung ders. wieder der vorchristl. Stufe der Antike näherte. Dieß rief die einseitige Reaktion der schweizer. Reform. u. ihre abstrakte Betonung des Wortes hervor, während Luther das richtige Verhß. wie zur Wissensch., d. h. zu den Sprachen, so zur Kunst, vor allem zu Poesie u. Gesang, u. zur bildenden Kunst gewann u. für die folg. Zeit sicherte. Vgl. An die Rathsherrn u. s. w. 1524. 22, 18: „So lieb nun als uns das Evgl. ist, so hart laßt uns über den Sprachen halten" u. s. w. Außerdem Tischreden 62, 297. Nur reichen die Künste nicht zur Seligk. 52, 321. Von den Künsten selbst steht ihm neben der Poesie Musik u. Gesang am höchsten

Digitized by Google

u. der Theol. am nächſten, u. er wird in ihrem Lob nicht müde. Vgl. „Frau Muſika“ 56, 295 f.: „Für allen Freuden auf Erden“ u. ſ. w. 60, 60: „Der Teufel iſt e. trauriger Geiſt u. macht traurige Leute. Darum kann er Fröhlichk. nicht leiden. Daher kommts auch, daß er v. d. Muſika aufs weiteſte fleucht“ u. ſ. w. 62, 111. 307 ff. Köſtlin, M. L. 2, 498. Nicht minder lobt er die Malerei u. die Bilder in den KK., der Bibel u. im Kl. Katechism. u. pflegt vertraute Freundſchaft mit Luk. Kranach (während der wiedertäufer. Ickelſchamer tadelte, daß L. „wollte gemalte götziſche Bilder haben“). Er möchte wohl „die Herren und Reichen bereden können, daß ſie die ganze Bibel inwendig u. auswendig an den Häuſern vor jedermanns Augen malen ließen. Das wäre e. chriſtl. Werk“ 52, 298. 56, 297: „Auch daß ich nicht der Meinung lebe, daß durchs Evgl. ſollten alle Künſte zu Boden geſchlagen werden u. vergehen, wie etliche Abergeiſtl. vorgeben, ſond. ich wollt alle Künſte, ſonderlich die Muſika, gern ſehen im Dienſt deß, der ſie geben und geſchaffen hat“, u. zwar gilt ſ. Lob ebenſo dem natürl. Werth u. Einfluß der Künſte, wie ihrer relig. Verwendung. Damit iſt die richtige Bahn gewieſen, die denn auch v. d. luth. K. ſtets eingehalten wurde.

5. Das Schauſpiel fordert e. beſ. Betrachtung (Stäudlin, Geſch. der Vorſt. v. d. Sittlichk. des Schauſpiels. Gött. 1823). Die Entartung, welcher das antike Schauſpiel durch die Schamloſigk. der öfftl. Darſtellungen und die Grauſamk. der Gladiatorenkämpfe anheimgefallen war, rief naturgemäß die Ablehnung der Chriſten hervor. Sie waren ſelbſt zum Schauſpiel geworden Hebr. 10, 33 (θεατριζόμενοι), der Welt u. Engeln u. Menſchen 1 Kor. 4, 9; der Pädag. des Klem. verbietet daher den Gläubigen die Schauſpiele u. die poſſenhaften Vorleſungen (II, 12), ebenſo Tatian 22. Athenag. 35. Theophil. ad Autol. 3, 15. Iren. adv. haer. 1, 6, 3; wie ſelbſtverſtändl. Tertull. de spectac.: die Dämonen haben ihre Freude daran (c. 11), die Chriſten aber haben den Idolen widerſagt (c. 13); ſie ſind Schulen der Unzucht (c. 17). Auch die Kunſt des Ringens iſt etwas Teufliſches, denn der Teufel war der erſte, der den Menſchen zu Boden drückte (c. 18); Gott liebt keine Täuſchung (c. 23); was nicht Gottes od. vor Gott mißfällig, iſt des Teufels (c. 24). Der Chriſt hat edlere Schauſpiele (c. 29): an den Offenbarungen Gottes u. ſ. w. Aehnlich auch die Folgenden, z. B. Laktanz Epit. c. 63. Institt. VI, 18 ff. 20. 27. 29. Aber die Leidenſchaft dafür war unausrottbar, ſowohl in der griech. Kirche, vgl. z. B. in Konſtant. das leidenſchaftl. Intereſſe für den Zirkus u. Chryſoſt. Hom. contra lud. et theatra, als in d. abdl., z. B. Salvian, † nach 470, de gubern. Dei VI: „Das iſt alles ſo laſterhaft, daß man ohne Verletzung der Schamhaftigk. es nicht beſprechen kann“ u. ſ. w., ſie ſind Werke des Teufels. Wir aber ziehen ſie den Kirchen vor, wir verachten die Altäre u. ehren die Theater (c. 3. 6. 7). Mitten in den Kriegsgreueln ſchwelgte man in den Theatern. Vergeblich war das disziplin. Vorgehen der Kirche. Elvira (306) c. 62. Arelat. Synoden I, (314) c. 4. II c. 20

Digitized by Google

schlossen Zirkusspieler u. s. w. von d. kirchl. Gemsch. aus; die 3. karthag. (c. 11. 35) verbietet den Besuch v. Schauspielen; erst wenn Schauspieler ihren Beruf aufgeben, werden sie wieder aufgenommen u. dgl. Die polit. Erschütterungen machten diesen Spielen allm. e. Ende. — Die Kirche des M.-A. setzte an ihre Stelle die „Mysterien" geistl. Schauspiele (Passion, Ostern u. ähnl.) zuerst in den Kirchen durch Geistl., dann Volksschauspiele; bes. berühmt das Spiel v. den „klugen u. thörichten Jungfrauen" 1322 zu Eisenach aufgeführt: Pichler, Ueber das Drama des M.-A. in Tirol (Innsbr. 1850). K. Hase, Das geistl. Schauspiel. Lpz. 1858 (WW. VI. 1892, S. 243—432). Reidt, Das geistliche Schauspiel des M.-A. in Deutschland. Frkf. 1868. Wilken, Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland. Gött. 1872. Milchsack, Die Oster- u. Pass.spiele. Wolfenb. 1879. Luther urtheilt billigend 3, 280 v. den Osterspielen u. -gesängen für die „Einfältigen u. Kinder". Er ist auch nicht geg. weltl. Kurzweil mit Mummereien u. dgl. Ebenso ist er für Schulaufführungen aus Terenz und Plautus, von Unsittlichem gereinigt. Hans Sachs' Dialogen, Fastnachtsspiele u. Komödien stehen auch im Dienst der Reform., wie moralischer Tendenzen überh. (z. B. „Die ungleichen Kinder Evä"). Auch die luth. Ethiker (z. B. Dürr p. 244) u. Kasuisten (z. B. Balduin IV, 853) tadeln das Schauspiel an sich nicht, abgesehen von üblem Mißbrauch; während die reformirte „Präcisität" des niederl. Voet gegen Schauspiel ebenso wie geg. Tänze u. dgl. das Schwert des Wortes Gottes gezogen wissen wollte bis zum Ausschluß v. Abdm., u. der pietist. Streit über die Mitteldinge aus Anlaß des Hamb. Theaterbaues 1677 sich auch darauf erstreckte (J. G. Walch, Relig.streit d. luth. K. II, 390 ff. H. Schmid, Gesch. d. Pietism. 275 ff. Reiser, Theatromania od. Werke der Finsterniß in den öfftl. Schauspielen 1681 u. (geg. die apol. Schr. des Schauspielers Rauch) 1682. Bockerodt, Zeugniß der Wahrh. geg. die verderbte Musik u. Komödien 1698. So ist dieß denn auch weiterhin e. Gegenstand ethischer Unterss., z. B. Mosheim-Miller VI, 315 ff. 355 ff., mit dem Sinn lutherischer Freiheit, aber nicht ohne ernste Bedenken, z. B. Crusius I, 107 ff. Vom damal. Zustand des Schauspiels nahm der Hamb. Pastor Goeze Anlaß zu s. Schr.: Theol. Unters. der Sittlichk. der heutigen deutschen Schaubühne überh., wie auch der Fragen: ob e. Geistl. — — die Schaubühne besuchen u. s. w. könne. Hamb. 1769. (70). Die Frage ist hier konkret gestellt, aber vorwiegend negativ beantwortet; u. auch das Gutachten der Gött. Fak. (Walch, Miller, Zachariä, Leß) stimmt wesentl. bei, nicht ohne vielfache Kritik zu erfahren. Eine neue Betrachtungsweise u. Stellung zur Bühne wurde durch die neue literar. Periode eröffnet u. durch Schiller's Abh. eingeleitet: „Ueber die Schaubühne als moral. Anstalt betrachtet". Mannh. 1784. Speziell wurde durch die Abdm.feier in Maria Stuart die Frage nach der Darstellung des Heiligen auf der Bühne angeregt u. im Ganzen verneinend beantwortet: diese Scheindarstellung droht das Heilige zu profaniren. Und wie Baumgarten-Crusius auch das Schauspiel unter die Tugendmittel

Digitized by Google

zu zählen (S. 261) hat kaum Nachahmung gefunden und kann sie angesichts des wirkl. Zustands auch nicht finden. Vielmehr macht die Wirklichkeit der Bühne e. positives Verhß. zu ihr von christl. Seite aus immer schwieriger u. nur ein gebrochenes Urtheil möglich.

§ 84. Die Ehre.

Gneist, Der Zweikampf u. die german. Ehre. 1848. Hengstenberg, Das Duell u. die Kirche. Ev. K.-Ztg. 1856, S. 267 ff. Graf Keyserling, Erörterungen üb. das Duell, nebst Vorschlag. 3. Aufl. Dorp. 1883. Nerling, Der Blutbann des Duells. Dorp. 1883. O. Funcke, Der geadelte Mord od. das Duell. Brem. 1885. Wie stehen wir zum Studentenduell. Allg. Ev.-L. K.-Z. 1885. Nr. 11 ff. W. v. Fürich (kath.), Das Duell krit. beleuchtet. Frkf. 1886. Al. v. Oettingen, Zur Duellfrage. Dorp. 1889.

Die Ehre, d. h. die Anerkennung des eignen sittlichen Charakters oder der sittlichen Würde des Standes von Seite der sittlichen Gesellschaft ist ein sittliches Gut, welches zu bewahren oder seine Wiederherstellung zu suchen auch für den Christen Pflicht ist, dessen unverdienten Verlust der Christ aber auch als ein von Gott verhängtes Leiden zu tragen die sittliche Kraft haben muß. Jene Wiederherstellung aber auf dem Wege des Duells zu suchen, kann zwar unter Umständen entschuldigt, aber niemals sittlich gerechtfertigt werden.

1. Die Ehre, die Anerkennung der sittl. Würde, sei es der eignen Person, sei es des Standes u. der öfftl. Stellung, die wir einnehmen, von Seiten der sittl. Gesellschaft, bildet e. wesentl. Voraussetzung der entspr. Berufswirksamk., daher haben wir sie sowohl den andern zu erweisen, als auch für uns selbst in Anspruch zu nehmen. 1 Petr. 2, 17 *πάντας τιμήσατε*, je nach dem betr. Stand u. Beruf, Röm. 13, 7 *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς* u. s. w. Zu Lehrern u. Vorstehern der Gmde. sollen nur solche gewählt werden, die e. gutes Gerücht haben auch bei den Ungläubigen: 1 Tim. 3, 7. 5, 14. Tit. 1, 8. Ap.-G. 16, 2. 22, 12. Pls. rechtfertigt sich wiederholt nicht bloß geg. s. Gemden., sondern hält auch darauf, daß s. Ehre als röm. Bürger anerkannt werde, Ap.-G. 16, 37.

2. Der Zweikampf als Mittel der Beweisung oder Wiederherst. der Ehre war der Antike, in welcher der Einzelne u. sein Selbstgefühl gegen das Gemeinwesen ganz zurücktrat, fremd u. tritt erst im german. Zeitalter auf, aber alsbald v. d. K. disziplinar. bekämpft: v. d. Syn. zu Valence 855 dem Mord bez. dem Selbstmord gleichgeachtet u. behandelt, wenn auch die Sitte (nicht die Syn.beschlüsse) in der Zweikampfprobe wie in andern Proben Gottesurtheile sah. Auch die Turniere wurden v. d. K. als Zweikämpfe angesehen, u. die darin Umgekommenen sollten kein kirchl. Begräbniß erhalten (Lateran. III 1179 c. 20 IV 1215 c. 18). So blieb auch in der röm. K. der Zweikampf kirchl. verboten (Trident. u. e. Bulle

Digitized by Google

Klemens VIII. 1592). Aber der Adel (Frkr.s) glaubte das Duell nicht entbehren zu können, um dem Vorwurf der Feigheit zu entgehen (dageg. Alex. VII. 1665). Die Jesuitenmoral kam dem zu Hülfe durch ihre Lehre v. d. Absichtslenkung: wenn man nicht die Absicht habe, wirklich zu fechten, u. kein anderes Mittel vorhanden sei, der Infamirung zu entgehen. Vgl. auch Paskal 7. Brief. Ueber die Duellwuth z. B. unter Heinrich IV. und Ludw. XIII. u. die Hunderte u. Tausende der gefallenen Edelleute, vgl. Döllinger u. Reusch I, 107 f. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 132 f. — Von Frkr. ist das Duell als adel. Sitte nach Dtschl. gewandert; aber in d. luth. K. nicht minder verworfen worden, wie in der röm. Z. B. Balduin p. 880 sqq.; selbstverständl. auch v. d. reformirten Ethik eines Voet ꝛc. — Das kirchl. Urtheil ist seitdem auch stets dass. geblieben, trotz mannigfacher Einreden. Das Hauptargument ist gewöhnl.: die Ehre ist höher als das Leben, also muß sie vertreten werden auch mit Gefährdung des Lebens. Aber der hier gemeinten Ehre, d. h. der öffentl. Meinung des betr. Standes gehn e. Menge Pflichtverhältnisse in ihrer Geltung voran. Charakter u. Muth aber, auch geg. die öffentl. Meinung, zu beweisen, hat ein Christ u. Mann Gelegenheit genug. Unverdiente Verkennung u. dadurch herbeigeführte Beeinträchtigung der Berufswirksamk. jedoch muß e. Christ als e. gottverhängtes Uebel wie andere Uebel u. Beeinträchtigungen zu tragen die sittl. Kraft haben. Die student. „Mensur" aber, die als nervenstärkende sittl. Muthbeweisung u. als Hülfsmittel geg. Rohheit vertheidigt wird, ist als Spiel zu ernst u. als Ernst zu sehr Spiel u. e. unverantwortl. Vergeudung der Zeit. Ihrem relativ berechtigten Zweck aber, den gesitteten Ton im Verkehr aufrecht zu erhalten, muß auf anderem Wege e. Genüge geschehen können; u. die Erfahrung zeigt, daß es möglich ist.

§ 85. Die Freundschaft.

Frz. Delitzsch, Philemon od. v. d. christl. Freundschaft. 3. Aufl. Gotha 1878.

Die Uebereinstimmung in Gesinnung und Streben knüpft das engere Band der Freundschaft, welche der gegenseitigen sittlichen Förderung dienen soll, und in der Gemeinsamkeit der christlichen Denkweise ihren sichersten Halt besitzt.

1. Im Alterthum spielte die Freundschaft e. große Rolle, auch für das polit. Leben wie für das gemsf. wissensch. Streben. Vgl. Aristot. Nik. Eth. VIII u. IX. Cic. Laelius s. de amic. dial. — Ernst Curtius, Die Bedeutung der Freundsch. im Alterth. für Sittlichk., Wissensch. u. öffentl. Leben. Alterth. u. Gegw., gesammelte Reden u. Vortr. 2. Aufl. Berl. 1877. — Zum Ideal des Hellenen gehörte es, einen Freund zu haben: Achill u. Patr., Alex. u. Heph., Harmod. u. Aristog., die heil. Schaar Thebaner, die philos. Freundeskreise Sokr., Epikurs u. s. w. Die Männer-

Digitized by Google

freundschaft — bis zu unsittl. Entartung — ist vielfach auf Kosten der Ehe u. ihrer richtigen Würdigung betont. — Die Renaissance hat nicht selten dieß als Vorzug vor d. Christenth. geltend gemacht. Aber mit Unrecht.

2. Die Schrift u. die Kirche kennen nicht minder Freundschaften, auch v. gleicher Romantik wie die Antike, z. B. in David u. Jonathan, auch Jesus u. Joh., auch Pls. u. Tim. Ebenso die Gesch. der Kirche, z. B. in Basil. u. Greg. v. Naz. u. A., auch richtige Freundschaften zw. Männern u. Frauen. Nur hat das Christenth. durch s. Vorordnung der allg. Menschen- u. der christl. Bruderliebe der Freundschaft ihre beschränktere Grenze angewiesen.

3. Das Wesen der Freundschaft ist e. auf der Zus.stimmung der verschiedenen Gemüthsindividual. ruhende Gemsch. der Gesinnung u. des Strebens, also sittlicher Natur. Demnach ist sie nicht Sache bloß egoistischer Zwecke, z. B. auch der Selbstvervollkommnung, oder des gemeinsamen Genießens, wie in sog. ästhet. Freundschaften, z. B. des ausgehenden vorigen u. beginnenden gegenwärtigen Jahrh., welche, weil ohne sittl. Grundlage, auch ohne Gewähr des Bestandes sind.

4. Die Pflege der Freundschaft. Im Wesen der Freundsch. liegt es, daß sie in d. Regel der Zeit des Werdens der sittl. Persönlichk. angehört, welche nach der Ordnung der Natur der Zeit der geschlechtl. Liebe vorhergeht u. die Poesie der vorangehenden Jünglingszeit bildet. Indem Jeder im Andern e. Ergänzung seines eignen, im Werden begriffenen Wesens und Strebens sucht, ist es in d. dadurch bedingten gegenseitigen Hingebung begründet, daß Freundschaft im eigtl. Sinn nur zwischen wenigen stattfinden kann, die sich ein. wie Ideal, so Gewissen sind. Persönlich ist dieß Verhß. nur, sof. es gegenseitig ist, also der Einzelne nicht bloß dem andern Freund sein will, sondern auch den Andern sich Freund sein läßt, u. sof. es in gegenseitiger Liebesbethätigung gepflegt wird. Als solche Gemsch. des sittl. Strebens hat daher die Freundschaft, obgl. zunächst in d. Naturindiv. begründet, erst in d. relig.-sittl. Uebereinstimmung der christl. Denkweise ihren festen Halt.

§ 86. Die Wahrhaftigkeit im gegenseitigen Verkehr.

Der gegenseitige Verkehr, in welchem sich das allgemein menschliche Verhältniß vollzieht, schließt die Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit des Andern in sich, die sich in der Uebung der Wahrhaftigkeit bethätigt. Von da aus entscheidet sich die Frage der sog. Nothlüge.

1. Die Uebung der Wahrhaftigkeit. Die Menschen stehen nicht bloß in der Gemsch. der Berufsgenossensch. oder der Freundsch. zu ein., sond. auch im Verhß. des allg. menschl. Verkehrs, in welchem sie sich nicht bloß als Mittel zu irgendwelchem Zwecke, sondern vor allem als Selbst-

Digitized by Google

zweck, d. h. als sittl. Persönlichkeiten anzuerkennen u. demnach zu achten haben. Diese Achtung hat sich zu erweisen in der Uebung der Wahrhaftigk. geg. ein., u. in der Meidung der Lüge als der Aeußerung gegenseitiger Mißachtung (vgl. Eph. 4, 25. Kol. 3, 9). Gott ist ein Gott der Wahrh. wie der Liebe, der Teufel aber wie der Menschenmörder, so auch der Lügner (Joh. 8, 44); so lügen denn auch die sündigen Menschen Num. 23, 9, wie sie von Haus aus Egoisten sind, während es bei Gott unmöglich, d. h. seinem Wesen widersprechend ist, daß er lüge (Hebr. 6, 18). Darnach bestimmt sich auch das Verhalten des gottesabbildlichen Menschen. Da der Antike die Erkß. der allg. menschl. Persönlichk. weil der Gottesabbildlichk. fehlt, so auch diese Norm der Wahrh. u. Liebe für das gegenseitige Verhalten. Vielmehr von ihrem aristokrat. Begriff der Tugend als Wissen aus u. gemäß der normat. Bedeutung des staatl. Gemeinwesens rechtfertigt sie für die leitenden Wissenden (τοῖς ἄρχουσι τῆς πόλεως Plato) die Lüge zum Besten des staatl. Gemeinwohls. Dageg. weht durch die Schrift durchweg der Geist der Wahrhaftigkeit. Und wenn auch das A. T. menschl. Schwachheiten im Leben der Patriarchen zeigt (Gen. 12, 11—20. 18, 15. 20, 2 ff. 27, 19 ff.), so ist es die Vorstufe göttlicher Nachsicht (wie gegen die Treue der ägypt. Wehemütter Ex. 1, 19 od. gegen die Schwachheiten Dav.s) u. enthält die Erzählung selbst das entspr. Urtheil. Das N. T. aber ist erfüllt v. Geist der lauteren Wahrheit im Dienst der Liebe, die sich wohl zur Schwachh. der Erkß. herabläßt u. in Gleichniß u. Sprüchwort (παροιμία Joh. 16, 25) redet u. noch zurückhält, was noch nicht getragen werden kann (Joh. 16, 12), aber in göttl. Pädag. u. im Hinblick auf die volle Offb. späterer Zeit. Wohl aber steht an der Spitze der apost. K. das schärfste Gericht über die Unwahrh., die sich in den Schein der Liebe kleidet (Ap.-G. 5, 3), um sie damit ein für allemal von der christl. Gemsch. fern zu halten. So betont auch der Ap. mit nachdrückl. Berufung auf den Gott der Wahrh. Röm. 9, 1 οὐ ψεύδομαι. 2 Kor. 11, 31. Gal. 1, 20. 1 Tim. 2, 11; dem entsprechend ermahnt er auch zur Wahrhaftigk. im gegenseitigen Verkehr (Eph. 4, 25. Kol. 3, 9) und zählt 1 Tim. 1, 9 die Lüge mit unter die ärgsten Sünden; im 1. Joh.brief aber steht neben dem Wort v. d. Liebe gleicher Weise die Warnung vor der Lüge, welche in der Leugnung der Offb. Gottes in Chr. besteht. Die Apok. endlich bezeichnet 14, 10 die Seligen als solche, in deren Mund keine Lüge erfunden wurde, während 21, 20 die Lügner nicht in die Seligkeit eingehn. So hat auch die K. v. ihren Gliedern der Welt gegenüber das Bekß. der Wahrh. verlangt, auch um den Preis des Lebens u. die Verleugnung der Wahrh. in Wort u. That unter strenge Kirchenzucht gestellt, u. die gnost. Dispensirung v. d. Pflicht d. Wahrhaftigk. durch die Berufung auf das angebl. höhere Wissen entschieden abgelehnt. Dieselbe Sinnesweise hat auch die alte K. in der Frage der sog. pia fraus gegenüber dem liter. Mißbrauch bes. in den jüd. Kreisen u. ihrer liter. Betriebsamk. bethätigt, so z. B. in dem sittl. Ernst, mit dem man den kleinas. Presbyter des

Digitized by Google

2. Jahrh. strafte, welcher die angeblich Pauli amore geschriebenen Acta Pli et Theclae verfaßt hatte. So hat sich auch die K. geg. die Lüge in der sog. „Nothlüge", wenn auch in zwei Strömungen auseinandergehend, verneinend verhalten.

2. Die Frage der „Nothlüge". Die Lüge selbst ist als Geg.satz zur Wahrh. nicht bloß Irrthum, sondern bewußte Unwahrh. wie in der Form der Rede, so auch des Schweigens oder des darstellenden Handelns, womit die persönl. Achtung u. Liebe geg. den Andern verletzt wird. Als solche Versündigung am Nächsten ist die sog. Nothlüge sittl. unbedingt zu verwerfen. Die Entscheidung darüber, ob u. inwieweit dieß von ihr gilt, fällt der Kasuistik, d. h. der Frage der sog. Pflichtenkollisionen (§ 41) anheim. — In der Kirche gehn im wesentl. zwei Strömungen herab, je nachdem die Entscheidung mehr v. abstr. Maßstab der formalen Wahrheit oder vom konkr. Maßstab des Verhaltens geg. die indiv. Persönlichkeit des Nächsten her genommen wird. — Zur Liter. hierüber vgl. u. a. Gerh. Loci XIII zum 8. Gebot § 172 ff. Mosheim, De officio hominis circa veritatem in dicendo, Helmst. 1725 u. Sittenl. VII, 397—464. Reinhard, Moral III, 194 ff. Rothe IV § 1065 mit vielen Zitaten. Weitere literar. Angaben bei Harleß § 47 S. 476 ff. — Auf Seiten der strengeren Ansicht standen in der alten K. Tert. nicht bloß in s. Forderung der Bekß.pflicht in Verfolgungen (Scorpiace), sond. auch in s. Verwerfung aller Schauspiele (de spectac. c. 23): Weil Gott die Wahrh., keine Täuschung liebe. Aehnl. Augustin de mendacio 395 und contra mendacium ad Consentium 420 geg. die Priscillianisten u. ihre Rechtf. der Täuschungen: Verwerfung jeder Täuschung, während z. B. Athanas. in s. Verfolgung s. Leben durch eine Täuschung rettet u. die scholast. Theologie zw. mendacium perniciosum auf der e. Seite u. officiosum (Dienstfertige, nach der göttl. Oekonomie, d. h. Herablassung) u. jocosum auf d. andern unterscheidet, die röm. Theol. aber in d. jesuit. Moral durch die „justa causa" i. e. quando est vel utile ad salutem corporis, honoris aut rerum familiarium allen möglichen Zweideutigkeiten u. Unwahrheiten e. weite Thür öffnet. Dageg. kehrte die reformirte Ethik meistens zur unbedingten Forderung der abstr. Wahrh. zurück. Danäus II, 104 (fol. 284a) verwirft jede Lüge, sive perniciosum, sive jocosum, sive officiosum; wo sichs um das Wohl des Nächsten handelt, mag man nach Aug.s Rath die Wahrh. verhehlen, aber nicht lügen; ebenso im Krieg u. seinen Strategemen. Ebenso Andere, z. B. Placette (b. Budd. p. 545). Dieß setzte sich fort z. B. bei Kant[1] (u. s. Schule, z. B. Tiefstrunk, Philos. Unterss. über die Tugdl. 1, 266 ff.) u. Fichte.[2] Dageg. unterscheidet Luthers konkr. Behandlung der Dinge bei aller Verwerfung der Lüge doch zw. Lüge u. Lüge, da zur Lüge eigtl. gehört, daß man dem Andern Leid thut u. ihn betrübt, u. rechtfertigt v. da aus z. B. die ägypt. Wehemütter

1) Bd. 5 Tugendl. S. 259–263 u. Abh. üb. ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen a. a. O. 461–475.

2) Bd. 4 Sittenl. S. 283—290.

Digitized by Google

(35, 18) u. nimmt die Scherze als nicht wirkliche Lügen, sondern die nur fröhlich machen wollen, in Schutz (25, 216). Diese Bahn verfolgen auch die luth. DD. u. Ethiker, z. B. Chemnitz Loci II, 87: es gibt sittl. berechtigte, occultatio, oder figürliche Reden, die nicht Lüge sind. Aehnlich z. B. auch Bachmann in s. Anm. zu Dieterichs institt. catech. (Budd. p. 546). Und nur Gerh. Loci (l. XIII § 174 ff. Cotta p. 342 ff.) verwirft jene Dreitheilung mit strengerem Anschluß an Augustin in eingehender Erörterung. Aber die neuere Ethik folgt meist jener mittleren Meinung, welche auch liebevolle Täuschungen des Nächsten statuirt, am weitesten gehend Rothe a. a. O., schwankender Schleierm., Chr. Sitte S. 706. Der sittl. Takt des Christen wird hier die richtige Grenze, auch der Scherze, ziehen müssen. Anders ist bei Kriegsführung u. dgl. zu urtheilen, wo auch das Wort oder der irreführende Schein zur Waffe dient, gegen welche gerüstet zu sein der Gegner sich bereit halten muß. Ebenso bei den Vorenthaltungen der Wahrheit, welche — z. B. bei Kindern oder bei Trunkenen u. dgl. — nur durch die zeitweilige Beschaffenheit des Fragenden od. dgl. bedingt u. daher Forderungen der pädag. Liebe sind.

§ 87. Der gesellige Verkehr.

Das Gemeinschaftsleben der Menschen ist eine Aufforderung zu geselligem Verkehr, welcher als Sache des Genusses sittlich berechtigt ist, sofern er die Erholung von der Arbeit bildet und sich in den sittlichen Grenzen hält, welche der Christ fordern muß.

1. Das Besondere des geselligen Verkehrs, wie er durch das Gemsch.leben der Mensch. nahe gelegt ist, besteht nicht zunächst in sittl. Zwecken, sond. im gemsch. Genuß des mannigf. Reichthums der Natur u. menschlicher Begabung u. Eigenthümlichk. Da wir unsern Antheil an diesem doppelseitigen Reichthum der Natur unsrer Mitgliedschaft an der Mensch. u. ihrem gemsch. Weltbesitz verdanken, so sind wir auch gemäß unsrer Stellung innerhalb der menschl. Gesellschaft den Nächsten schuldig, in Form des geselligen Verkehrs sie unsren Besitz mit genießen u. sich so daran mit erfreuen zu lassen.

2. Die sittliche Bedeutung des geselligen Verkehrs. Als Gemsch. des Naturgenusses hat der gesell. Verkehr zunächst keine sittl. Absicht, sond. ist absichtslos. Aber durch s. Uebung selbst, indem jeder sich u. das Seine dem Andern zum Genießen dargibt, um ihn zu erfreuen, u. sich so dem Andern v. d. besten Seite zu geben veranlaßt wird, gewinnt er sittl. Bedeutung durch Pflege der allg. menschl. Umgangstugenden, welche Aeußerungen des gegenseitigen Wohlwollens sind, so daß sich dadurch eine gewisse edlere Atmosphäre in diesem mühseligen Arbeitsleben bildet.

3. Das sachliche und das geschichtliche Verhältniß zum Christenthum. Zwar eignet — sachlich — die bezeichnete sittl. Be-

Digitized by Google

deutung dem geselligen Verkehr an sich, auch abgesehen v. Christenth. Denn er ist nicht e. Verkehr von Christen, sof. sie Christen, sond. sof. sie Menschen sind u. zur allg. menschl. Gesellschaft gehören. Also besteht s. Berechtigung auch nicht im christl. Inhalt des Verkehrs, der Gespräche u. s. w. Wohl aber hat er für den Christen zur Voraussetzung, daß er zwar nicht e. Erzeugniß des Christenth., aber doch verträgl. mit ihm sei u. s. Aeußerungen sich unter das Christenth. u. s. sittl. Forderungen subsumiren lassen. — Geschichtlich. Zwar hat die Christenh. am Anfang geselligen Verkehr der Natur der Sache nach nur in christl. Gemsch. u. Form zu üben Gelegenheit gehabt, u. mit Nichtchristen wird solcher Verkehr wesentl. nur den christl. Interessen gedient haben, wie auch bei Jesu selbst aller solcher Verkehr nur seinem Berufe diente. Aber aus Klem. Alex. Paed. II. III sehen wir, daß die Geselligk., wo sie — etwa später — stattfand, sich doch in den v. d. Antike her überlieferten Formen bewegte, nur daß der christl. Takt Maß u. Grenzen zog: denn der beste Lebenswandel ist die εὐταξία, u. „der göttl. Logos führt als Pädagog die menschl. Schwäche v. Sinnl. zum Geistl." (III, 12); das antike Bildungsideal findet hier also s. christl. Verwirklichung. Später sehen wir auf evang. Boden ein Ideal christlicher Geselligk. in indiv. Weise verwirklicht in Luthers Art des heiteren Verkehrs in s. Haus, bes. in s. Tischgesellschaft, wovon die Tischreden mit ihrem allseitigen Reichth. von Ernst u. Scherz u. ihrer mannigf. Welt- u. Menschenkenntniß u. Weish. vielleicht in aller Liter. nicht ihres Gleichen haben: ein Bild echt luther. Gesundh. Dageg. zeigt sich Kalvin, wenn auch in der Theorie gegen Vergnügungen milder, doch in s. disziplin. Verordnungen streng, so daß bei dem Bestreben seiner Reform, die Herrsch. des göttlichen Willens vor allem in d. sozialen Ordnung des Lebens zur Geltung zu bringen, das schöpfungsm. Recht des natürl. Weltlebens nicht so zur Geltung kam, wie bei Luther. Noch mehr war dieß der Fall im niederl. Pietism., u. auch Spener wußte die Blumen, auch des Lebens, nicht zu würdigen. Dageg. finden wir b. Reinhard III, 88 ff. e. maßvolle Beurtheilung dieses ganzen Gebiets. Schleierm. aber stellt die Geselligk. in s. formalen Schematism. als darstellendes Handeln neben den Gottesdienst, u. Rothe vollends (II, 412 § 414) erkennt ihr u. dem Kunstleben sogar k. Recht zu auf Kosten des Kultus. Damit ist die richtige christl. Würdigung verlassen.

§ 88. Das gesellige Vergnügen und das Spiel.

Die Mannigfaltigkeit des geselligen Vergnügens, dessen Grundform das Spiel ist, ist sittlich berechtigt, soweit dasselbe die dem individuellen Bedürfniß entsprechende und die sittliche Entwickelung nicht beeinträchtigende Erholung von der Arbeit ist.

1. Das sittl. Recht des geselligen Vergnügens. Da die Geselligk. nicht Arbeit, sond. ein Genießen ist, also bestimmt ist, den Einzelnen zu vergnügen, so ist mit d. Geselligk. auch das Vergnügen sittl. gerechtf.,

Digitized by Google

aber gemäß dem sittl. Verhß. v. Arbeit u. Genuß (vgl. § 80, 3. 4) berechtigt nur, sof. u. soweit es der Arbeit dient als Erholung v. ders. u. Geschicktmachung zu ders. Demnach bemißt sich nach dem Grad u. der Weise der Arbeit auch Maß u. Weise des Vergnügens u. verträgt keine gleiche Schablone für die Verschiedenen u. das verschiedene Bedürfniß derselben (z. B. der körperlich u. der geistig Arbeitenden u. s. w.). Sittl. verwerflich sind deshalb diej. sog. rauschenden Vergnügungen, welche der Erholung v. der Arbeit nicht dienlich, sond. nur hinderlich sind. Und da das Arbeitsleben nicht bloß indiv., sondern auch national ist, so ist dadurch auch die nation. Form des Vergnügens in den sog. Volksvergnügungen berechtigt unter jener Bedingung, daß sie dem nation. Arbeitsleben dienen. Und da das Vergnügen Genuß der auch sinnl. Natur ist, so ist die sittl. Berechtigung des Vergnügens durch die Einhaltung der Zucht bedingt, welche den Mißbrauch der Sinnlichk. fern u. es dadurch innerh. der Grenzen hält, in denen es mit dem Christenth. verträglich ist.

2. Die Grundform des Vergnügens ist das Spiel. Dieses ist daher insoweit sittl. berechtigt, als es jenes ist, d. h. wenn es wirklich Spiel u. nicht etwa e. Mittel des Erwerbs ist, u. wenn es der Erholung v. der Arbeit dient u. nicht leidenschaftl. aufregend ist. Denn v. Erwerb unsrer Arbeit, nicht des Spiels sollen wir leben, u. sind auch nicht berechtigt, im Geld die mater. Bedingung unseres ird. Lebens auf das Spiel zu setzen. Ebenso wenig soll es leere Zeitverschwendung sein; denn wir sind unsere Zeit unserem Beruf schuldig u. der Erholung nur, sofern sie um der Berufserfüllung willen ist. — Zu den gymnast. Spielen gehört Ball-, Kegel-, Billardspiel u. dgl., u. der Tanz. Diese alle sind unter jener Voraussetzung berechtigt. Zu den dialekt. Spielen gehört die Konversation u. das Zufallsspiel: Würfel, Karten u. dgl.

3. Das altchristl. Urtheil wandte sich bes. geg. das v. d. Antike überkommene Würfelspiel, schon in d. cypr. (?) Schrift De aleatoribus (ist heidn., teufl.) u. fand dann auch in d. staatl. Gesetzgebung (Cod. Just. de aleat. 3, 43: ist Blasphem., die Unterdrückung den Bisch. mit Unterstützung der praesides anbefohlen) Ausdruck. Schönhardt, Alea. Ueber Bestrafung Glücksspiels im älteren röm. Recht. Stuttg. 1885.

4. Der Gegensatz des geschichtlichen Urtheils in der Kirche stellt sich später bes. im Gegensatz des reformirt-pietist. u. des luth. Urtheils dar. Die reformirt-pietist. Stellung des kalvin. Ideals sah Val. Andreä in Genf verwirklicht (vgl. s. vita): „alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Ueppigk. u. s. w. untersagt". Aehnl. Knox in Schottland. Dagegen zeigt z. B. Seckendorff in s. „Fürstenstaat" bei der Erziehung des jungen Fürsten bei aller ernst christl. Grundlage doch e. weltoffenen Sinn, der auch Spiele — selbst mit leichtem Gewinn — Gesellschaft, Vergnügen u. dgl. zu würdigen weiß. — Jene reform. Denkweise vollzog ihre weiteren Konsequenzen in den Niederlanden u. bes. bei Voet u. s. Forderung der „Präcisität", welche Würfelspiele, Gelage, Gesundheittrinken verwarf u. bes.

Digitized by Google

die saltationes *γυναικανδρικαί* als heidn. u. Teufelswerk bezeichnet, wogeg. die luth. Theol. wie Balth. Meisner, Dannhauer ganz abweichend urtheilten (Lthrdt., Gesch. u. s. w. II, 253), während der deutsche Pietism. auch in Spener u. Franke sich geg. solche Spiele ganz ablehnend verhielt (vgl. Lthrdt., Gesch. u. s. w. II a. betr. O.), die Quäker vollends nicht bloß „Lachen, Spielen, Scherzen" u. s. w., sond. auch alle geschichtl. gewordenen Höflichkeitsformen des gesellsch. Verkehrs verpönten. Dagegen bewahrte Crusius die gesunde luth. Tradition in d. Frage des Erlaubten, u. so über Vergnügen u. dgl., u. ebenso maßvoll Reinhard III, 88 ff.

5. Der Tanz, diese rhythm. Bewegung des Körpers als Ausdruck der Empfindung, ist von jeher Gegenstand eth. Verhandlungen gewesen. Die Schrift, auf deren Reigentänze man sich öfter berufen hat, ist nicht beweiskräftig, weil sie, wie auch die Antike überh., die bei uns gebräuchl. gemischten Tänze nicht kennt, sond. nur Reigen der Frauen u. Jungfr. oder der Jünglinge für sich, als Ausdruck der Freude (z. B. Luk. 15, 23—25). Die alte Kirche hat, zumal in ihrer Trauerzeit, den Tanz verworfen, bes. da sie ihn nur in s. heidn. unsittl. Entartung kannte, aber die Freude tanzt unwillkürl. in der Jugend, u. einem natürl. gesunden Volksleben wird der Tanz nicht fehlen. Aber als Ausdruck des natürl. leibl. Lebensgefühls schickt er sich nicht für alle Lebensalter, Stände u. Zeiten. Die geschlechtl. Anziehung des gegw. Tanzes ist an sich nicht verwerflich; nur führt sie in Wirklichk. leicht zu sündigem Mißbrauch. Es gehört mit zum Beruf der Kirche, wie dem Uebermaß des Vergnügens überh., so spez. der Tanzleidenschaft zu wehren, u. die Subsumirung dieses ganzen Gebiets des geselligen Verkehrs unter die christl. sittl. Bethätigung zu wahren. *Οὐ πάντα συμφέρει, οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.*

6. Zu den **dialekt. Spielen** gehört vor allem die **Konversation**, welche nicht ernsthafte Debatte sein will, sondern freie, ungezwungene, leichte Entfaltung der Naturbegabung nach ihren einzelnen Seiten des Verstandes, der Phantasie, des Gefühls u. s. w.; auch in den Formen des Scherzes, Witzes u. Humors. Das Gesetz dieses dialekt. Spiels ist die Einhaltung der Zucht u. der Liebe, die den Andern nicht verletzt. — Sodann die **Zufallsspiele**, die e. an sich gleichgültiges Objekt in die Gewalt des Einzelnen zu bringen suchen, so daß der mitbetheiligte Zufall das etwa Verletzende ausschließt. Nur müssen sie sich in den obengenannten Schranken halten, nicht mit Gelderwerb oder -verlust im eigtl. Sinn verbunden, u. müssen eigtl. Spiele, also nicht zeitraubend, der Erholung dienend u. nicht leidenschaftl. erregend sein. Darnach ist Würfel-, Lotto- u. Kartenspiel[1] zu beurtheilen; während Schachspiel weniger Spiel, als gymnast. Uebung des Geistes ist.

1) Zur Charakteristik der Verderblichk. des **Kartenspiels**, wie es jetzt geübt wird, diene das Folgende. Der jährl. Verbrauch ist bei uns v. 3370300 im J. 1881 auf 4128100 im J. 1891, also um 24 Proz. gestiegen, während die Volkszahl nur um 9,3 Proz. stieg. Also fällt b. d. 49428470 nach den am 1. Dez. 1890 gezählten Einwohnern Deutschlands auf

Digitized by Google

7. Luxus. Das gesellige Leben fordert e. gewissen Schmuck. Wie sich jeder dem andern geistig v. d. besten Seite aus geben soll, so ziemt es sich auch äußerlich; also nicht im Arbeitsgewand. Sobald das Christth. auch im sozialen Leben Gestalt gewann, mußte diese Frage nahe treten. Charakteristisch für die beiden Strömungen ist der Unterschied zw. Klem. Alex. u. Tert. Klem. in s. Pädag. erkennt das ganze Gebiet des gesellsch. Lebens an, nur müsse „alles im Hause in Uebereinstimmung mit dem Gesetz des christl. Lebens stehen, je nach Person, Alter, Beruf und Zeit" (II, 3), d. h. es muß nicht aus dem Christenth. erwachsen, wohl aber sich nach ihm normiren. Tert. dageg. stellt den Kanon des „Naturgemäßen" voran (in De cor. mil. 2 extr.) u. kennt kein Gebiet der freien Bewegung: was nicht ausdrücklich erlaubt ist, ist verboten; u. lehnt v. da aus allen Schmuck als Unnatur ab. Diese Denkweise erneuerte sich in d. franzisk. Reform u. ihren Tertiariern, wie später im reform. Pietism. der Niederl., in welchem es sich auch um Rauchen, Haarschmuck, Perücken, lange Kopfhaare der Männer u. s. w. handelte, während dieß den luth. Ethikern als Kindereien erschien. Wenn Luxus e. über die Grenzen des Nöthigen hinausgehende Verwendung des Schönen u. Angenehmen ist, so liegt es in d. Natur der Sache, daß besondere, festl., Momente mit solchem Ueberfluß ausgezeichnet werden. Von der Verschwendung unterscheidet sich dieser Luxus nur durch die sittl., wenn auch nur ästhet. Zwecke, denen er dient, u. durch die Erfüllung der Voraussetzungen: das Vorhandensein der entspr. Mittel u. die Erfüllung der vorhergehenden Pflichten, z. B. der Wohlthätigk. Die Frage der Wahrheit, z. B. die Kleidung, falsches Haar u. dgl. betr., entscheidet sich vom Grundkanon der Liebe aus: ob die betr. Unwahrh. der Eitelk. u. dem Bestreben, Aufsehen zu erregen, dient od. der Liebe, welche dem Andern den Anstoß am Unschönen u. Unangenehmen zu ersparen sucht, so daß also auch in diesem Aeußerlichsten nicht das abstr. Gesetz der formalen Wahrh., sond. das konkr. Motiv der persönl. Liebe maßgebend ist. Was darüber hinausgeht, entzieht sich schließl. der eth. Betrachtung u. Würdigung, so daß wir hier stehen bleiben dürfen.

In Allem aber hat sich gezeigt, daß das Christth. nicht die Verkümmerung, sond. die Heiligung des schöpfungsm. Lebens u. seine höhere Wahrh. ist.

§ 89. Die Kultur und das Reich Gottes.

Die natürliche Lebensaufgabe der Menschheit in der Welt, wie sie sich unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Kultur zusammenfaßt, kann sowohl im sittlichen, wie im unsittlichen Geist gepflegt

je 12 Personen, d. h. auf 8—4 Männer, jährl. ein verbrauchtes Spiel. Da zur völligen Abnutzung eines Spiels während e. Jahres e. täglich 3stündiger Gebrauch gehört, so kämen von ca. 15 Mill. männl. Erwachsener auf jeden Einzelnen 684 Stunden, d. h. 85½ Arbeitstage (den Normalarbeitstag zu 8 Stunden gerechnet)! Und wenn man nur die Hälfte rechnet, ist es beschämend hoch. Und schon unter Gymnasiasten gehört das Skatspiel vielfach zum guten Ton!

Digitized by Google

werden. Es ist die Aufgabe der Christen, durch ihr thatsächliches Verhalten zu zeigen, daß wie alles menschliche Leben, so auch das Kulturleben der Menschheit erst im Christenthum seine Wahrheit findet, und so das schließliche Ziel aller Geschichte, das Reich Gottes, mit herbeiführen zu helfen. Vgl. § 18.

1. Die doppelte Aufgabe der Menschheit. Der Doppelstellung des Menschen zu Gott u. zur Welt entspricht auch die doppelte, damit gesetzte Aufgabe des Menschen: einers. sich fortschreitend an Gott anzueignen u. so zum Menschen, d. h. zur Menschh. Gottes zu werden, andrers. die Welt fortschreitend zur Welt des Menschen, seines Bewußtseins u. seiner persönl. Selbstbestimmung u. damit zugl. zur Welt Gottes zu machen; jenes ist die religiös sittl., dieses ist die Kulturaufg. der Menschh., in der Mannigfaltigk. der Beziehungen, in welchen der Mensch zur Welt steht. Diese Kulturaufg. u. ihr Vollzug ist an sich sittl. indifferent, erhält vielmehr ihre sittl. Bestimmth. erst durch die persönl., näml. sei es pos., sei es negat. Beziehung zu Gott. Daraus ergibt sich e. Doppelseitigkeit des Kulturfortschritts.

2. Die Doppelseitigk. des Kulturfortschritts. Die Kulturentw. vollzieht sich doppelseitig, u. zwar auf beiden Seiten in drei Stufen. Der Kulturfortschr. besteht auf d. 1. Stufe darin, daß der Mensch s. Natur u. ihre Welt sich persönl. aneignet, d. h. zur Sache seines Bewußtseins u. seiner Selbstbestimmung macht u. sie durch diese Verpersönlichung — formal — versittlicht; auf d. 2. Stufe diese Kulturaufg. als den schöpfungsmäßigen Willen Gottes vollzieht, also im allg. religiös-sittl. Sinn; auf d. 3. Stufe diese Gottesbeziehung mit derjenigen Sinnesweise vollzieht, welche wir dem Evgl. verdanken, so daß diese Kulturaufg. mit dem persönl. christl. Inhalt erfüllt, dadurch geheiligt u. so zugl. der Aufg. des Evgls. zu Dienst gestellt wird. Dieses Ziel der Gesch. ist das Reich Gottes, d. h. die unbedingte Herrschaft Gottes, für deren Herbeiführung Gott seine Menschh. u. ihre Arbeit mit in Dienst nimmt. Der Aufwärtsbewegung zu diesem Ziel der Wege Gottes entsprechen umgekehrt die abwärtsgehenden Stufen der Wege der gottentfremdeten Menschh.: 1. in der Loslösung des Kulturlebens v. d. Heilsoffb. Gottes in Chr. u. im Widerspruch dazu; 2. in der Loslösung der Kulturaufg. v. Willen Gottes, um sie auf sich selbst u. die bloße Vernunft zu stellen; endlich 3. in der Loslösung der Kulturaufg. von der Herrschaft der Vernunft u. ihrer Gründung auf die bloße sinnl. Grundlage des Daseins. Das sind die drei Stufen: der Entchristlichung, der Entgöttlichung, der Entgeistigung — wie sie sich darstellen im Rationalism., Pantheism., Materialism. (vgl. § 20, 4. Mod. Weltansch., 1. Vortr., S. 15 ff.).

3. Die Gegenwart. Nach dem Wort der Weissagung wird das Ende die Scheidung der beiden Gegensätze sein. Der ganz Gottes gewordenen Menschh. gegenüber wird die widerchristl. u. widergöttl. gewordene u. damit dem Gericht Gottes verfallene Kulturwelt stehen. Dann

Digitized by Google

wird es für die Menschh. Gottes, d. h. die Gemeinde Christi heißen: Gehet aus aus Babel (Offb. Joh. 18, 4). Bis dahin aber dauert die Zeit des κατέχον, in welcher beide, jetzt noch gemischte, Gegensätze in Beziehung zu ein. stehen. So lange also hat die Gemeinde Christi e. Aufgabe gegenüber der Welt u. bietet die Welt einen Zugang für die Gemde. u. ihre Arbeit. Diese Aufgabe der Gemeinde ist, ihre Wahrh. in die Welt hineinzusetzen u. aus der vergängl. Welt zu retten, was sich retten läßt für die Welt der Ewigkeit; damit aber den Thatbeweis zu liefern, daß das Christenth. nicht bloß die Rettung der einzelnen Seele, sondern von der neuen Person aus auch die Heilung u. das Heil der Welt in der Mannigfaltigk. der Weltverhsse. u. so die Verherrlichung Gottes auf Erden ist (§ 1, 2. 3).

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Digitized by Google

Register.

Abälard 38.
Achtſamkeit 220.
Ackerbau 351.
Adiaphora 196 ff.
Aërius 33.
Ἀγάπη 139. 150.
Aktuelle Sünde 81 f.
Albert d. Große 39.
Aelterl. Konſens b. Eheſchließung 312.
Aeltern 319 ff.
Alexander v. Hales 39.
Alkuin 37.
Alſted 49.
Amalrich v. Bena 41.
Ambroſius 30.
— höchſtes Gut 66.
— Kardinaltugenden 126.
— Pflichtenlehre 183.
— ev. Rathſchläge 211.
— Eigenthum 326.
Ameſius 49.
Ammon 51.
Amort 45.
Amt, kirchl. 282.
Andreä, J. Val. 50.
Anfechtung 222.
Anſelm von Canterbury, höchſtes Gut 68.
— — Liebe 142.
— — Gebet 255.
Antinomismus 114 ff. 120.
Antonius v. Florenz 40.
Arbeit 347.
Arbeitsvertrag 323.
Arndt 50. 147. 196.
Arnold, Weisheit 179.
Apologet. Bdtg. der theol. Ethik 1.
Apoſtol. Kanones 35.
— Konſtitutionen 35.
Ariſtoteles, ἦθος u. ἔθος 2.
— das Freiwillige u. Unfreiw. 4.
— Bedtg. des Zwecks 5.
— violentum u. necessarium 5.
Ariſtoteles, Weſen der Perſönlichk. 60.
— das höchſte Gut 65.
— Sünde Sache des Intellekts 78.
— Begriff des Geſetzes 90.
— Begr. der Tugend 123. 125.
— Menſchenliebe 169.
— Pflichtenlehre 182.
Askeſe 230 ff.
Athanaſius 28.
Athenagoras, Ehe 301. 315.
Aufgabe, die ſittl. 72 ff.
Auguſtin 30.
— Verhß. v. Moral u. Religion 9. 11.
— Stufen der werdenden Sittlichkeit 55.
— reale Freiheit 64.
— höchſtes Gut 66. 67.
— Wille Gottes 71.
— Reich Gottes 73.
— Weſen der Sünde 79. 80.
— Unfreiheit des ſündigen Menſchen 81.
— Unterſchiede der Sünden 84. 85.
— Hauptſünden 86.
— göttl. Geſetz 111.
— Kardinaltugenden 126.
— Liebe 131. 140 f.
— Glaube, Liebe, Hoffnung 135.
— Dankbarkeit 155.
— Gehorſam 157.
— Freude 160.
— Verlangen nach Gott 162.
— Nächſtenliebe 172.
— Werke 191.
— Feindesliebe 211.
— Ehe 303.
— chriſtl. ſtaatl. Verhalten 336.
— Arbeit 347.
Ausbildung der geiſtleibl. Natur 350.
Aeußere Ordnung der K. 281.
Bahrdt 50.
Baier 49.

Digitized by Google

Baier, Liebe 147.
— Pflicht 184.
Barmherzigkeit 344.
Barnabas, Glbe., Liebe, Hoffng. 134.
Basilius d. Große 28. 36. 214.
Baumgarten 50.
Beck 54.
Beda Venerabilis 36. 37.
Bedeutung der theol. Ethik 1.
— der Liebe 128 ff.
— der Schrift 274.
Begabung 58.
Bekenntniß, kirchl. 274.
Bekenntnißgemäßheit 277.
Bekenntnißschrr., Moral der 47.
Bekenntnißverschiedenheit 285.
Bengel, Mitteldinge 200.
Benedikt v. Nursia 33.
Bernhard v. Clairvaux 38.
— — Liebe 143.
— — Verlangen nach Gott 163.
— — Nächstenliebe 173.
— — Selbstbetrachtung 238.
— — Meditation 239.
— — Gebet 255.
Beruf 202.
Besitz 324.
Bestialität 308.
Bettel 348.
Biblischer Char. der Ethik 14.
Biel, Gabr., Gnade u. Freiheit 76.
— — pecc. ven. 88.
— — Werke 192.
Blutsverwandtschaft 311.
Bogumilen 41.
Bonaventura 40.
— Unterschiede der Sünden 83.
— Liebe 142.
Bonifacius VIII. 287.
Bordelle 305 f.
Brüder des gemeins. Lebens 43.
Brüder und Schwestern des freien Geistes 41.
Bruderliebe 169 ff.
Buddeus 49.
— höchstes Gut 68.
— Selbstsucht 80.
— Tugend 124.
— Glaube u. Liebe 138.
— Liebe 148. 151.
— Dankbarkeit 156.
— Gehorsam 159.
— Weisheit 179.
— Mitteldinge 200.
— Vollkommenheit 217.
Buddeus, Versuchung 226.
Buddhismus 65. 244 Anm.
Buße 76.
Calixt 13. 49.
— Subj. der christl. Moral 11. 13.
— Nothwendigk. der guten Werke 196.
— Vollkommenheit 216.
Calvin s. Kalvin.
Canz 50.
Cassianus 32.
— Hauptsünden 86.
Cassiodor 33.
Chemnitz, christl. staatl. Verhalten 340.
Christi Gesetz 71.
Christlicher Staat 332.
Christlich staatliches Verhalten 333 ff.
Chrysostomus 29.
— Gewissen 99 f.
— Mönchthum 214.
Chyträus, David 48.
— — Weisheit 179.
Conscientia 97.
Consilia evangelica 74. 209. 210 f. 263.
Crusius 51.
— Gewissen 103.
— Liebe 148.
— Tugend 151.
— Mitteldinge 200.
— Vollkommenheit 218.
— Vergnügen 367.
Culmann 53.
Cyprian 27.
— Hauptsünden 86.
— Werke 191.
— Martyrium 229.
— Gebet 254.
Cyrill v. Jerus., formale Freiheit 62.
Danäus 49.
— Gewissen 102.
— Pflichtenlehre 183.
— Vollkommenheit 217.
— Nothlüge 363.
Dankbarkeit 154.
Daub, Kirche u. Staat 343.
Dedekenn 49.
Dekalog 108.
Demuth 152.
Determinismus 57. 63.
Dionysius Areopagita 30.
— Exiguus 36.
Dogmatik u. Ethik 13.
Doppelseitigkeit des Menschen 55 ff.

Digitized by Google

Doppelverhältniß zw. dem Christenthum u. dem natürl. Leben 292.
Dorner 54.
— Verhß. der Ethik zur Dogmatik 13.
Duell 359.
Duns Scotus 40.
— — höchstes Gut 68.
Dürr 49.
— Gelübde 265.
Eck, Verdienstlichk. der Werke 192.
— Askese 234.
Eckhart 42.
— Liebe 144.
— Werke 191.
Ehe 295.
— zweite 317.
Ehebruch 317.
Eheführung 314.
Eheloſigkeit 295.
Eheſchließung 311.
Ehre 359.
Eid 259.
Eigenthum 325.
Einheit des Sittlichen 70. 72.
— der Sünde 83.
— der Tugend 124 ff. 128.
— u. Mannigfaltigk. der K. 285.
Einſamkeit 236.
v. Eitzen, Paul 48.
Entgöttlichung der Welt 166.
Entwicklung der Sünde 81.
Ephräm der Syrer 28.
Erlaubtes 196.
Erziehung der Kinder 320. 321.
Ethik, Name 2.
— Begriff 3.
— philoſ. u. theol. 11 ff.
— Begr. u. Aufg. der theol. E. 12 ff.
— Subj. der E. 13.
— u. Dogmatik 13 f.
— Dispoſition 20 f.
— Geſchichte 23 ff.
Euchiten 41.
Evagrius 29.
Exercitia spiritualia 238. 255.
Εὐταξία 365.
Fabrikthätigkeit 352.
Familie 293 ff. 328.
Familienbeſitz 324.
Familienſinn 294.
Familienſitte 294.
Feindesliebe 171. 172. 173. 211.
Fénélon 45. 145.
Fleiſch 221.
Formale Freiheit 60 ff.
Fortſchritt der Sünde 82.
v. Frank 53.
— Verhß. der Ethik zur Dogmatik 14.
— Eintheilung der Ethik 22.
— Staat u. Kirche 343.
Franz v. Sales 45. 145.
Franziskus v. Aſſiſi 41. 74. 168.
Freiheit, formale 60 ff.
— reale 63 f.
— ſittl. 117 ff.
— Geſetz der 120.
Freude 160.
Freundſchaft 360.
Fulgentius Ferrandus 36.
Fürbitte 251.
Gebet 241 ff.
Gebetsformen 243. 245. 252.
Gebetsgeſang 251.
Gebetszeiten 245. 251.
Geduld 176.
Gegenliebe gegen Gott 138.
Gegenwart 369.
Gehorſam 156.
Gelübde 262.
Gemeindegottesdienſt 278.
Gemeinſchaftskreiſe des irdiſchen Berufslebens 266.
Genuß 348.
Gerhard, Johann 49.
— — Unterſch. der Sünden 85.
— — pecc. ven. 89.
— — Gewiſſen 102.
— — Liebe 147.
— — Tugenden 151.
— — Gebet 256.
— — Verhalten geg. die andern Kirchen 287.
— — Ehe 305.
— — chriſtl. ſtaatl. Verhalten 341.
— — Geldzins 354.
Gerſon 42.
Geſchlechtlichkeit, Mißbrauch der 307.
Geſchlechtsdifferenz 57.
Geſchwiſter 319 ff.
Geſelliger Verkehr 364 ff.
Geſelliges Vergnügen 365.
Geſetz 90 ff.
— menſchl. 107.
— göttl. 107.
— u. der Chriſt 120. 201.
— der Freiheit 120.

Digitized by Google

Gesetz Christi 71.
Gesinde 322.
Gewissen 93 ff.
Glaube, Liebe, Hoffnung 132 ff.
— u. Werke 192.
Gleichheit und Gemeinsamkeit der Moral 72.
Gleichheit der Sünde 83.
Gnadenmittel 278 ff.
Goch 43.
Gott das höchste Gut 64 f.
— s. Wille 71.
Gottesabbildlichkeit des Menschen 60.
Gottesbewußtsein u. Sittlichkeit 70.
Gottgelassenheit 163.
Gratia sp. scti applicatrix 117.
Gratian 36.
Gregor v. Nazianz 29.
Gregor v. Nyssa 28.
Gregor d. Große 34.
— — superbia 80.
— — Hauptsünden 87.
— — Gehorsam 157.
— — Versuchung 223.
Gregor VII. 337.
Gregorius Thaumaturgos 25. 36.
— — Kardinaltugenden 126.
Gury 45. 46.
Gut, das höchste 65 ff.
Guyon 45. 145.
Habituelle Sünde 81 f.
Handel 352 f.
Handlung 181.
Handwerker 351.
Harleß 52.
— Verhß. der Ethik zur Dogmatik 13.
— Eintheilung der Ethik 22.
— Adiaphora 200.
— Beruf 206.
Haß der Welt 176.
Haus 321.
— s. öffentl. Stellung 327.
Hegel, Gewissen 104.
— Staat 343.
Heimat 331.
Helvidius 33.
Herbart 51.
— Gewissen 104.
Hermann v. Reichenau 37.
Herrschaft u. Gesinde 322.
Herrschaft der Sünde 77.
Hieronymus 32.
— formale Freiheit 62.
— Kardinaltugenden 126.
Hieronymus, Gebet 254.
— Ehe 302.
Hildebert v. Tours 38.
Hirscher 46.
Hirt des Hermas 24.
Hobbes 159. 342.
Hochmuth 80. 87.
Hoffnung 132 ff. 176.
v. Hofmann 53.
— Verhß. der Ethik zur Dogmatik 14.
— Eintheilung der Ethik 22.
— Sünde wider d. h. Geist 89.
— Staat u. Kirche 343.
Hoornbeck 49.
Hugo v. St. Viktor 40.
— — Liebe 143.
Humanismus 7. 18. 169.
Humanität 343.
Hurerei 307.
Hus 43.
Jesuitische Moral 44.
Ignatius, Glaube u. Liebe 134.
— Liebe 140.
— Verlangen nach Gott 162.
— ἀγάπη 171.
— Werke 190.
— Trauung 312.
Ignorantia 86.
Indeterminismus 57. 62 f.
Individualität 57.
Infirmitas 86.
Innere Mission 282. 345.
Innocenz III. 271. 337.
Intellektualismus 217.
Involuntarium 6.
Joachim v. Floris 74.
Jocham 46.
Johannes Jejunator 36.
— Klimakus 29.
— vom Kreuz 45.
— v. Salisbury 38.
Jovinianus 33.
Irenäus 26.
— formale Freiheit 62.
— göttl. Gesetz 110.
— Wesen der K. 272.
Isidorus v. Pelusium 29. 214.
— v. Sevilla 34.
— — höchstes Gut 68.
— — superbia 80.
— — Entwicklung der Sünde 81.
— — göttl. Gesetz 111.
— — Kardinaltugenden 127.
— — Anfechtung 223.

Digitized by Google

Justin 24.
— formale Freiheit 61.
— göttl. Gesetz 110.
— Werke 191.
— Fürbitte 251.
Justitia civilis (philos.) und spirit. (christ.) 11.
Kähler 54.
Kalvin 48.
— Gewissen 101.
— Liebe 146.
— Kreuz 228.
— Gelübde 264.
— christl. staatl. Verhalten 340.
— Geselligkeit 365.
Kampf geg. d. Sünde 221.
Kanonensammlungen 36.
Kanones 35.
Kant 51.
— Autonomie der Moral 9. 71.
— materiale u. formale Moralprinzipien 17.
— Wesen der Persönlichkeit 60.
— radikales Böse 77. 79.
— Gewissen 104.
— Kapitalsünden 83. 86 ff.
— Kardinaltugenden 124 ff.
— Liebe 149.
— Pflichtgebot 151.
— Pflichtenlehre 184.
— Vollkommenheit 218.
— Ehe 306.
Kartenspiel 367.
Kategor. Imperativ 184.
Katharer 41.
Katharina v. Siena 144.
Keckermann 49.
Keuschheit 307.
Kinder 319 ff.
Kindertaufe 320.
Kirche 269 ff.
— u. Staat 282.
Kirchlicher Char. der Ethik 14.
Kirchliches Verhalten 269 ff.
Klemens v. Alexandrien 24.
— — formale Freiheit 61.
— — höchstes Gut 66.
— — göttl. Gesetz 111.
— — Glbe., Liebe, Hoffng. 134.
— — Liebe 140.
— — Tugenden 150.
— — Weisheit 178.
— — Werke 191.
— — Gnosis 213.
— v. Rom, Glbe. u. Liebe 134.
Klemens v. Rom, Liebe 140.
— — Bruderliebe 171.
— — Werke 190.
— — Liturg. Gebet 250.
Konfessioneller Char. der Ethik 15 ff.
Kontemplation 236 ff. 239. 348.
Konversation 367.
Kosmopolitismus 344.
Krieg 331. 364.
Kreuz 226.
Kreuzeszeichen beim Gebet 252.
Kultur 368 ff.
Kulturaufgabe 346.
Kulturberuf 350 ff.
Kulturfortschritt 369.
Kulturismus 7. 8. 169.
Kunst 354. 355 f.
Laktantius 27.
— Erhabenheit der christl. Sittlichkeit 11.
— höchstes Gut 67.
Lampe 49.
Laster 82.
Lebensgefährdung 350.
Legitimität 330.
Lehmkuhl 45. 46.
Lehrstand 351. 354.
Leidenschaft 82.
Liebe zu Gott 128 ff.
— Tugenden der 149 ff.
— zur Schrift 274.
Liguori 45.
Linsenmann 46.
Lohn der guten Werke 194.
Löscher, Val. 148.
Lösung der Ehe 316.
Ludwig v. Granada 45.
Lüge 362 f.
Luther 46.
— der Glaube 9.
— die Sittlichk. der röm. K. 15.
— Moralprinzip des Christentums 19.
— Gewissen 100.
— Lehre vom Gesetz 112.
— Glaube u. Werke 119. 192.
— Bedeutg. der Liebe 132. 145 f.
— Glaube, Liebe, Hoffnung 137.
— Dankbarkeit 155.
— Gehorsam 158.
— Freude 161.
— Verlangen nach Gott 163.
— Gottgelassenheit 165.
— Verhältniß zur Welt 168.
— Nächstenliebe 174.

Digitized by Google

Luther, Weisheit 179.
— Beruf 204.
— Vollkommenheit 215.
— Versuchung 224.
— Kreuz 227.
— Askese 234.
— Einsamkeit 236.
— Gebet 255.
— Eid 261.
— Gelübde 264.
— Haus, Staat u. Kirche 267 f.
— Wesen der Kirche 272.
— Wort Gottes 280.
— Ehe 303 f. 310.
— christl. staatl. Verhalten 338 f.
— Selbstmord 350.
— Kunst 356.
— Schauspiel 358.
— Lüge u. Nothlüge 363.
— Geselligkeit 365.
Lutherische Kirche 16.
Luxus 368.
Majorist. Streit 193 f.
Makarius d. Große 29.
— — Tugenden 150.
Mandatum divinum 201.
Marheineke, Eintheilung der Ethik 21.
Mariana 44.
Martensen 53.
— Eintheilung der Ethik 20.
— Pflicht 185.
— Pflichtenkollision 189.
Martin 46.
Martin v. Bracara 33.
Martyrium 228.
Materialismus 369.
Maximus der Bekenner 29.
Meditation 239.
Melanchthon 47.
— Freiwill. u. Unfreiwill. 5.
— finis hominis 5. 7.
— justitia philos. u. christiana 11.
— Wesen der Sünde 78.
— Begriff des Gesetzes 91.
— Gewissen 101.
— Gesetz u. Evgl. 113.
— Tugend 123 f.
— Werke 193.
— Lohn 195.
— christl. staatl. Verhalten 340.
Mensch, seine Doppelseitigkeit 55 ff.
— als Naturwesen 57.
— als Persönlichkeit 59.
Menschenliebe 169 ff. 344.
Menschheit 59.
Mensur 360.
Meritum de congruo u. de condigno 191.
Methodismus 217.
Methodius 25.
Methodus dirig. intentionis 44.
Michaelis 50.
Mission 278. 281.
— innere 282. 345.
Mitleid 345.
Mitteldinge 198. 199 f. 358.
Mitthätigkeit der Gemeinden 283.
Möhler 46.
Molinos 45. 145.
Mönchthum 74. 168. 213 f. 237. 253.
Monogamie 297.
Moral 2.
— u. Relig. 8.
Moralismus 75.
Moralprinzip 17.
— philosoph. 17 f.
— des Christenthums 19.
Mosheim 50.
— Gewissen 103.
Musik 356.
Müssen u. Sollen 5.
Nährstand 351.
Nationalität 58.
Nationalwohlstand 331.
Natürliches Leben 292.
Naturseite des Menschen 57 f.
Nilus 29.
— Mönchthum 74. 214.
Nomismus 114 ff.
— pharis. 109. 208.
Normative Bedtg. der Schrift 274.
Nothdiebstahl 326. 346.
Nothlüge 363.
Nothrecht 330.
Nothwehr 330.
Nothwendigkeit der Buße 76.
Objektivität des Sittlichen 72.
Obrigkeit 329 ff. 338 f.
v. Oettingen 53.
— Eintheilung der Ethik 22.
— Tugenden 151.
Okkam 338.
Onanie 307.
Ordnung, äußere, der Kirche 381.
Origenes 25.
— Kardinaltugenden 126.
— Pflichtenlehre 183.
— Vollkommenheit 211.
— Martyrium 229.
— Gebet 253.

Digitized by Google

Päderastie 308.
Palmer 53.
Pantheismus 369.
Patriotismus 331.
Paulicianer 41.
Peccata 77 ff.
— interiora u. exteriora; cord., or., op. 84.
— graviora u. leviora 84.
— volunt. u. invol. 85 f.
— capitalia 86 ff.
— mortalia u. venialia 88 f.
— contra Sp. Sctm. 89 f.
Pelagius 32.
Persönlichkeit des Menschen 59 ff.
Pessimismus 169. 178.
Petrus Lombardus 38.
— — Tugenden 136.
— — Martyr. 228.
Pflicht 181 ff.
Pflichten gegen sich selbst 219.
Pflichtenkollision 187.
Philautia 80.
Philos. u. theol. Ethik 11.
Pictet 49.
Pietismus 50. 169. 184. 199. 206. 217. 257.
Poenitentialbücher 36.
Polykarp, Glbe., Liebe, Hoffng. 134.
— Fürbitte 251.
Praecepta 210.
Prakt. Bedtg. der theol. Ethik 1.
Präzisismus 199.
Priesterthum, allgem. kirchl. 282.
Prinzip der theol. Ethik 16 ff.
Probabilismus 44. 188.
Pruner 46.
Psychologische Entwicklg. d. Sünde 81.
Pufendorf 50.
Quenstedt, gute Werke 195.
Quesnel 45.
Quietismus 45. 145.
Rabanus Maurus 37.
Rambach 50.
Ratherius v. Verona 37.
Rationalismus 77. 369.
Reale Freiheit 63.
Reformirte Kirche 15.
Rekollektion 238.
Reich Gottes 69. 73 ff. 368 ff.
Reinhard 51. 149. 179. 218.
— Gebet 257.
— Gelübde 265.
Religion u. Moral 8 ff.
Renaissance 348.
Restrictio mentalis 44.
Reusch 50.
Revolution 330.
Richard v. St. Viktor 40.
Ritschl, Reich Gottes 70. 75.
— Wesen der Sünde 79. 80.
— Gewissen 105.
— Liebe 149.
— Tugenden 152.
— Gottvertrauen 165.
— Weisheit 180.
— Vollkommenheit 218.
— Gebet 259.
Römische Kirche 15.
Rothe 52.
— das Sittl. im realen Sinn 6.
— Verhß. der Ethik zur Dogmatik 14.
— die sittl. Aufgabe 73.
— Wesen der Sünde 79.
— Tugenden 152.
— Pflicht und Eintheilung der Pflichten 185.
Rousseau 77. 342.
Ruysbroek 42.
Sailer 46.
Salvianus, Presb. v. Marseille 35.
— — Schauspiel 357.
Sartorius 53. 149.
Scharling 54.
Schauspiel 357.
Schleiermacher 51 f.
— Sittengesetz u. Naturgesetz 6.
— philos. u. theol. Ethik 12.
— Verhß. der Ethik zur Dogmatik 13.
— kirchl. Char. der Ethik 15.
— Eintheilg. der philos. Moral 21.
— höchstes Gut 69.
— die sittl. Aufgabe 73.
— Kardinaltugenden 128.
— Tugenden 151.
— Weisheit 179.
— Pflichtenlehre 185.
— Erlaubtes 200.
— Gebet 258.
— Geselligkeit 365.
Schmid, Chr. 53.
— — Weisheit 180.
— W., Gewissen 105.
Schrift, heil. 274 ff.
Schriftgemäßheit 274 ff.
Schule 321.
Schwane 46.
Schwarz 51.

Digitized by Google

Schweigsamkeit 237.
Seckendorff 50. 342. 366.
Selbstbetrachtung 238.
Selbstbewahrung 219. 349.
Selbstmord 349.
Selbstprüfung 238.
Selbstsucht 79. 87.
Selbstverleugnung 220.
Selbstversagung 198.
Separatio a mensa et thoro 318.
Shakespeare, Bedtg. d. Gewissens 103.
Simar 46.
Sitte 3. 294.
Sittenlehre 3.
Sittliches 4.
Sittlichkeit, doppelte 10.
— des natürl. Lebens 292.
— des staatl. Verhaltens 328.
Sklaverei 322.
Skotus Erigena 37.
Sollen u. Müssen 5.
Sommer, Gewissen 105.
Sonderkirchliches Verhalten 285.
Sonntag 288 ff.
Sozialer Charakter des Weltverhaltens 266.
Sozomenos 214.
Spener 50. 196.
— Mitteldinge 199.
— Gelübde 265.
Spiel 365 ff.
Spinoza, Liebe zu Gott 148.
— Staat 342.
Staat 327 ff.
— u. Kirche 282.
Stände, die drei 268. 351.
Stapfer 49. 50.
Stattler 46.
Status hierarchici 75.
Stäudlin 51.
Steinbart 50.
Strafrecht u. -pflicht der Obrigk. 329.
Subjekt der theol. Ethik. 13.
Sünde 77 ff.
Superbia 79.
Suso 144.
συνειδός, συνείδησις 96.
Systemat. Char. der Ethik 14.
Tacitus, Ehe der Deutschen 298.
Tagebuch 238.
Tanzen 199. 367.
Tatian 24.
Taufgelübde 262.
Tauler 42. 144.
Temperamente 58.
Teresa de Jesus 45. 145.
Tertullian 26.
— Apologet. Bedtg. der Ethik 1.
— Wille Gottes 71.
— Christenth. e. lex nova 71.
— Unterschiede der Sünden 85.
— göttl. Gesetz 111.
— Menschenliebe 171.
— Beruf 203.
— Martyrium 229.
— Fürbitte 251.
— Gebet 254.
— Ehe 301.
— Trauung 312.
— christl. staatl. Verhalten 336.
— Schauspiel 357.
— Luxus 368.
Teufel 222.
Theodoret 29.
Theologie, d. deutsche 42. 144.
Theologische u. philos. Ethik 11.
Thomas a Kempis 42. 144.
Thomas Aquinas 39.
— — voluntar. et invol. 5.
— — finis natural. u. supernat. 5. 7. 11.
— — höchstes Gut 68.
— — Wesen der Sünde 78.
— — Selbstsucht 79.
— — Leidenschaft 82.
— — doppelte Form des Gesetzes 92.
— — göttl. Gesetz 111.
— — Tugend 123. 150.
— — Kardinaltugenden 127.
— — Glbe., Liebe, Hoffng. 136.
— — Liebe 142.
— — Gehorsam 158.
— — Freude 161.
— — Verlangen nach Gott 163.
— — Nächstenliebe 173.
— — consilia evangelica 211 f.
— — Eigenthum 326. 346.
— — christl. staatl. Verhalten 337.
Tieftrunk, Gebet 258.
Todesstrafe 329.
Töllner 50.
Traurigkeit 176.
Trauung 312.
Trendelenburg, Eintheilung d. Moralprinzipien 18.
— Ehe 307.
— Eheschließung 313.
Tugend 122 ff.

Digitized by Google

Tugend, Gesinnung gegen Gott 128 ff.
Tugenden der Liebe 149 ff.
Tyrannenmord 341.
Unfreiheit des sündigen Menschen 80.
Unglaube 80. 87.
Unlöslichkeit der Ehe 316.
Unterthanen 329 ff. 339.
Utilitarismus 18.
Vater Unser 247.
Venatorius, Thomas 19. 48.
— Kardinaltugenden 128.
— Liebe 146.
— Werke 195.
Vergnügen, geselliges 365.
Vergöttlichung der Welt 166.
Verkehr, geselliger 364 ff.
Verlangen nach Gott 162.
Versuchung 81. 222.
Vigilantius 33.
Vilmar 53.
— Eintheilung der Ethik 22.
— Tugenden 151.
Vita contemplativa 213. 240.
Volkelt, Gewissen 105.
Volkssouveränität 341.
Vollkommenheit 207 ff.
Voraussetzungen der Ehe 309.
Wachsamkeit 220.
Wahrhaftigkeit 361.
Waldenser 43. 255. 261.
Wehrstand 351.
Weisheit 177.
Weller, Hieronymus 48.
Welt 165 ff. 221.
Weltbesitz 346.
Welthaß 176.
Weltliebe, christl. 167 ff.
Weltlust 80. 87.
Weltverleugnung 175.
Weltweisheit 178.
Wendt 53.
Werke, gute 188 ff.
Werner 46.
Wessel 43.
Wiclif 43.
Widergöttlichkeit der Welt 175.
Widerspruch, der sittl. 76.
Wiedertäufer 168. 340. 353.
Wille Gottes 70 f. 200 ff.
Wissenschaft 354 f.
Wolff 50.
— Weisheit 179.
— Pflicht 184.
Wucher 353. 354.
Würfelspiel 366.
Wuttke 53.
— Verhß. der Ethik zur Dogmatik 14.
— Eintheilung der Ethik 22.
— Tugenden 151.
— Pflicht 185.
Zeno v. Verona 27.
— — Glbe., Liebe, Hoffng. 135.
Zins 353.
Zinzendorf 217.
Zufallsspiele 367.
Zugehörigk. des Christen zum natürl. Leben 292.
Zwei Wege 23.
Zweikampf 359.
Zwingli 48.
— Liebe 146.
— christl. staatl. Verhalten 340.

Digitized by Google

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

32101 066078351

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 066078351

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Digitized by Google